

Aristotele

POLITICA

a cura di Carlo Augusto Viano

TESTO GRECO A FRONTE

BUR classici greci e latini

BUR
Biblioteca Universale Rizzoli

Aristotele in BUR

Le categorie

A cura di Marcello Zanatta

Prima delle sei opere di logica che costituiscono l'*Organon*, questo trattato è il caposaldo dottrinale del pensiero di Aristotele e di una concezione della realtà basata sul primato della sostanza individuale.

Classici greci e latini - Pagine 720

ISBN 1716729



Le confutazioni sofistiche

A cura di Marcello Zanatta

Trattato di logica che analizza i modi contraffatti di confutare e smaschera le capziosità argomentative.

Classici greci e latini - Pagine 128

ISBN 1717010



La costituzione degli ateniesi

A cura di Mario Bruselli

Ampio lavoro di ricerca, condotto su opere storiografiche e fonti d'archivio, sulla costituzione e l'assetto politico-amministrativo di Atene.

Classici greci e latini - Pagine 208

ISBN 1717284



Dell'interpretazione

A cura di Marcello Zanatta

Trattato sulla teoria del giudizio, tema centrale della logica aristotelica. Un'esplorazione sistematica del discorso enunciativo.

Classici greci e latini - Pagine 384

ISBN 1716886

Etica Nicomachea

A cura di Marcello Zanatta

Il primo trattato di filosofia morale. Una riflessione sulla felicità, che l'autore individua nel possesso della virtù e nella pura contemplazione.

Classici greci e latini - Pagine 1142
(Cof. 2 voll.)

ISBN 1712965



Le parti degli animali

Introduzione, traduzione, note, commento di Andrea L. Carbone

La trattazione sistematica di una grande varietà di aspetti del mondo vivente dal punto di vista teleologico e classificatorio. Un nuovo modello di scienza.

Classici greci e latini - Pagine 780

ISBN 1712842



Poetica

A cura di Diego Lanza

Contro la secca condanna di Platone, Aristotele riabilita la poesia basandosi sulla rilettura del concetto di mimesi e sul valore catartico dell'esperienza estetica.

Classici greci e latini - Pagine 256

ISBN 1716638

Aristotele

POLITICA

A cura di Carlo Augusto Viano

Testo greco a fronte

BUR

CLASSICI GRECI E LATINI

ISBN 978-88-17-12913-8

Titolo originale dell'opera:
ΠΟΛΙΤΙΚΑ

Prima edizione giugno 2002
Terza edizione gennaio 2008

Il testo greco riproduce l'edizione a cura di W. D. Ross, *Aristotelis Politica*, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1957. Il testo italiano è quello curato da C. A. Viano, *Politica e Costituzione di Atene di Aristotele*, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1992, con lievi adeguamenti alla tipologia BUR.

INTRODUZIONE

A Francesca
ὦ τέκνον,
εὐδαίμον' ἀνδρὸς ἐν δόμοισιν ὄψομαι,
ζῶσάν τε καὶ θάλλουσαν
Figlia,
ti potrò vedere vivere felice e fiorire
nella casa di uno sposo?
(Euripide, *Ifigenia in Aulide, 1223-25*)

1. *La storia di un'assenza*

Tra gli scritti di Aristotele la *Politica*, che usa termini e concetti ancora correnti, sembra quella più facilmente comprensibile. Tuttavia, mentre le altre opere di Aristotele hanno in larga misura formato le immagini dominanti della nostra cultura, la presenza della *Politica* nella tradizione occidentale è assai più complicata e indiretta.

Non conosciamo molto bene la storia remota delle opere aristoteliche. La ricerca della loro presenza negli autori compresi tra la morte di Aristotele e la fine dell'era pagana ha dato esisti incerti.[1] Ne possediamo due liste antiche,[2] e in entrambe compaiono titoli che possono avere qualche rapporto

[1] I. Düring, *Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings* in «Göteborgs Högskolas Årsskrift», LVI, 1950/3. Perfino Aubonnet, che è piuttosto generoso nel riconoscere tracce della presenza di Aristotele, non allinea molti risultati (Aristote, *Politique*. Texte établi et traduit par J. Aubonnet, Paris, tome I, 1968, pp. CXX sgg.). Cfr. Aristoteles' *Politik* eingeleitet, kritisch herausgegeben und mit Indices versehen von A. Dreizehnter, München 1970, pp. XI-XVIII.

[2] P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951; I. Düring, *Ariston or Hermippus* in «Classica et Medievalia», XVII, 1956, pp. 11-21 e *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957.

con la *Politica* a noi nota;[3] ma è molto difficile farsi un'idea precisa degli scritti corrispondenti a quei titoli e della loro circolazione. In realtà una sicura presenza della *Politica* è attestata solo a partire dal commentario della *Metafisica* di Alessandro di Afrodisia nel II sec. d.C.[4]

Sembra dunque che quest'opera sia stata a lungo ignorata e non abbia agito nella formazione dei concetti politici che il mondo ellenistico suggeriva o richiedeva, in particolare delle idee politiche nate dalla riflessione intorno a Roma. Questo fatto ha avuto ripercussioni molto ampie su tutta la cultura occidentale, perché la *Politica* è rimasta assente nel momento in cui si formavano contenuti fondamentali della nostra tradizione politica, come quelli di sovranità, potere universale, diritto. Perciò il pensiero politico aristotelico non ha agito neppure nell'ideologia dell'impero e della chiesa, è rimasto estraneo alla visione della storia e della politica di Agostino e non ha influenzato la cultura medievale fino al XIII secolo. E mentre in generale la filosofia di Aristotele non fu mai del tutto assente nella cultura medievale, perché circolavano alcune sue opere o parti di esse, e comunque essa poteva essere conosciuta attraverso esposizioni indirette, la *Politica* arrivò in occidente con le traduzioni dal greco.

Una prima traduzione latina, la cosiddetta *translatio imperfecta*, che s'interrompe al II libro (1273a, 30), fu utilizzata a partire dal 1264, ma è probabilmente anteriore alla traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke (la *translatio perfec-*

[3] I nn. 74 di Diogene Laerzio e 69 dell'anonimo della *Vita menagiana* menzionano una *Politica* in due libri, mentre i nn. 75 e 70 indicano una *Politica* «come quella di Teofrasto», in otto libri. Gl'interpreti tendono a ritenere che il primo scritto corrisponda al VII e all'VIII libro della nostra *Politica*, mentre non tutti sono d'accordo nell'identificare il secondo scritto, che pure presenta una divisione in otto libri, con la *Politica* che possediamo noi (cfr. Aristoteles' *Politik* eingeleitet... von A. Dreizehnter, *cit.*, pp. XV-XVII).

[4] Appena anteriore è un commento anonimo dei libri II-V dell'*Etica nicomachea*, che nomina la *Politica* (Aristoteles' *Politik* eingeleitet... von A. Dreizehnter, *cit.*, pp. XVIII-XIX).

ta) terminata a Viterbo nel 1260. La *translatio imperfecta* è forse il primo tentativo di tradurre la *Politica*, e l'urgenza di averne una versione latina, dopo che erano già state tradotte le altre opere di Aristotele, può spiegarne le manchevolezze. È probabile che anch'essa sia dovuta a Guglielmo di Moerbeke.[5] La traduzione di Guglielmo fu la base per molti commentari latini e per la traduzione di Nicola Oresme nel XIV secolo.

La *Politica*, ricomparsa, reagì con istituzioni e concetti che si erano formati in sua assenza, come il diritto romano e la concezione del diritto naturale elaborata dagli stoici e dai giuristi romani. Il difficile lavoro di trascrizione del mondo medievale e cristiano nei termini della filosofia aristotelica, al quale attendeva buona parte della cultura scolastica, diventava ancora più arduo per la *Politica*. Nel 1437 comparve la traduzione in latino, di Leonardo Bruni da Arezzo, mentre crebbe la conoscenza dei manoscritti greci. Ma anche nell'età moderna una parte dell'interesse della *Politica* continuò a dipendere dalla sua estraneità alla tradizione politica occidentale. Gli umanisti poterono credere che l'opera di Aristotele consentisse un contatto genuino con il mondo antico, obliterato dalle incrostazioni medievali, oppure che si adattasse a realtà politiche come quelle rappresentate dalle città e corti italiane. E tuttavia ben presto doveva apparire che il mondo moderno era figlio delle istituzioni medievali più che dell'Italia rinascimentale. E ancora una volta la *Politica* di Aristotele doveva apparire come un'opera per la quale era difficile trovare un riferimento, perché in essa erano assenti la teoria del diritto naturale o della sovranità, mentre vi appariva irriducibile la distinzione tra le diverse forme di regime politico che, in nome della sovranità, gli autori moderni tendevano a

[5] *Ibid.* pp. XXXIX-XLIII. Di Guglielmo di Moerbeke non sappiamo quasi nulla. Ma sappiamo che egli ha tradotto l'*Historia animalium* nell'aprile del 1260, e questa traduzione mostra una conoscenza del greco migliore della *translatio imperfecta*, che perciò deve essere anteriore al 1260 (*ibid.* p. XLII n. 70).

mettere in secondo piano. Per altro la *Politica* presentava un vistoso impianto finalistico. Anche la teoria tradizionale della legge naturale era generalmente finalistica; ma lo era attraverso il riferimento a una struttura gerarchica di norme, assente in Aristotele. E gli autori moderni cercavano di reinterpretare la legge naturale con meccanismi elementari non finalistici. La *Politica* di Aristotele avrebbe potuto essere considerata come un modello di analisi di una «società naturale», se non fosse stato per il suo finalismo. Tuttavia essa fu largamente nota agli scrittori moderni di cose politiche ed è una componente importante del pensiero politico moderno. Ma la sua presenza è indiretta e il suo contributo consiste nell'offerta di schemi e concetti utilizzati entro quadri generali che le sono estranei.

Nell'età moderna le opere aristoteliche ebbero un posto particolare nelle scuole luterane tedesche, che avevano ricevuto l'impronta umanistica di Melantone e nelle quali più forte era il rifiuto dell'aristotelismo scolastico. Qui i grandi schemi ereditati dal diritto romano e dal diritto canonico, così come i riferimenti al papato e all'impero, erano meno presenti; e la *Politica* di Aristotele poteva offrire l'immagine di una pluralità di società naturali, rette da magistrati autonomi, dipendenti direttamente da Dio. Questa tradizione tipicamente tedesca s'incarnò nella filosofia di Wolff. In ambiente leibniziano il finalismo aristotelico non era più un elemento negativo, anzi. E il riferimento a un'opera rimasta marginale, come la *Politica* di Aristotele, poteva soddisfare la rivendicazione di originalità della quale dal Settecento andava in cerca la cultura tedesca.

Proprio le vicende storiche che abbiamo illustrato spiegano il successo che l'etica e il pensiero politico di Aristotele hanno ritrovato nella filosofia contemporanea, all'interno del movimento che si chiama «filosofia pratica». Un movimento tipicamente tedesco, nato in opposizione al naturalismo, che avrebbe dominato soprattutto nella tradizione anglo-sassone. In questa prospettiva l'estraneità del pensiero politico aristo-

telico alla tradizione occidentale, il legame della *Politica* con la tradizione tedesca, il suo carattere «antimoderno» sono tutti titoli positivi. La comunità politica teorizzata da Aristotele diventa il luogo in cui è possibile la comprensione autentica dei rapporti umani, che le società moderne e le loro ideologie tendono a ridurre a fatti naturali. In questa prospettiva Aristotele si colloca vicino a Kant e a Hegel come il filosofo che permette di riscoprire la struttura dei comportamenti umani contro le incomprensioni del sapere scientifico e strumentale.

2. *Il labirinto del testo*

La *Politica* è un'opera sfuggente anche dal punto di vista materiale. Del resto non appena essa diventò più nota,[6] la sua semplice lettura testuale si manifestò irta di difficoltà. Non sembrava molto ordinata: l'autore tornava più di una volta sul medesimo tema in modo non sistematico e non sempre neppure coerente, c'erano rinvii a parti mancanti[7] e lo stesso ordine degli otto libri nei quali la *Politica* era divisa non sembrava impeccabile. A questo proposito si notò assai per tempo la coincidenza tra la fine del III libro e l'inizio del VII. Se non si trattava dell'aggiunta di un copista, quelle parole indi-

[6] Dopo l'*editio princeps* la *Politica* di Aristotele fu più volte ripubblicata. Il primo tentativo di riesame dei manoscritti fu compiuto da Bekker, per l'edizione del 1831. Una svolta nello studio della tradizione manoscritta si ebbe con le ricerche di Susemihl, che cercò di risalire al codice greco perduto presupposto dalla traduzione di Guglielmo di Moerbeke, e che classificò i manoscritti in due famiglie, dando la preferenza a quella che pareva più vicina a quel codice. Immisch capovolse la situazione e diede la preferenza alla famiglia sottovalutata da Susemihl, utilizzando codici, prima non esaminati, che secondo lui contenevano un testo intermedio tra le due famiglie, dal quale esse erano derivate. Già Newman si era messo su questa strada, che poi fu seguita da Ross e anche da Dreizehnter, il quale ha dato la più recente ricostruzione della storia dei manoscritti della *Politica* (*Untersuchungen zur Textgeschichte der aristotelischen Politik*, Leiden 1962, ripreso con qualche modificazione nell'introduzione alla sua edizione della *Politica*).

[7] Aristote, *Politique* par J. Aubonnet, *cit.*, pp. XCVIII-XCIX.

cavano l'intenzione di unire i due libri. A cominciare almeno da Nicola Oresme[8] molti dotti pensarono che la *Politica* di Aristotele fosse semplicemente «in disordine» e che la sua comprensione potesse essere aiutata da un rimaneggiamento della successione dei suoi libri; una via ampiamente battuta anche dagli editori ottocenteschi. Mentre nella edizione delle opere aristoteliche per l'Accademia di Berlino del 1831 Bekker si atteneva all'ordine tradizionale, Barthélemy Saint-Hilaire nel 1837 non solo univa i libri VII-VIII al III, ma poneva il VI libro prima del V, seguito da Susemihl nel 1872 e da Newman nel 1887. Le diverse proposte di rimaneggiamento intendevano *rimettere a posto* l'opera, cioè realizzare il «piano editoriale» di Aristotele stesso, che doveva esser stato disatteso nel corso della trasmissione della sua opera.

Poteva sorgere il dubbio che un progetto del genere fosse senza senso. Alessandro di Afrodisia leggeva la *Politica* che leggiamo noi; ma questa doveva essere l'edizione uscita dalle mani di Andronico di Rodi nel I sec. a.C., e non sappiamo che rapporto ci fosse tra l'edizione di Andronico, i manoscritti originari di Aristotele e le opere menzionate nei cataloghi antichi. Fin dall'antichità si diceva che gli scritti di Aristotele fossero scomparsi dalla circolazione, portati a Scepsi, nella Troade, da Neleo, che li aveva ereditati da Teofrasto. E a Scepsi sarebbero rimasti fino a quando, all'inizio del I sec. a.C., non furono comprati dal cittadino ateniese Apellicone e poi portati a Roma da Silla. Di essi si sarebbe servito Andronico per la propria edizione.[9] Su questo racconto esiste una vasta letteratura, e gli studiosi non sono concordi nel valutarne l'attendibilità. È improbabile che gli scritti di Aristotele fossero completamente scomparsi, anche se quella storia può testimoniare che essi non dovevano esser molto noti. Ma, quel che più importa, non erano necessariamente quelli che

[8] Nicola Oresme morì nel 1382 e la sua traduzione francese della *Politica*, risalente al 1370, fu pubblicata a Parigi nel 1489.

[9] Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, *cit.*, pp. 382-95.

conosciamo noi e, anche quando si trattava di scritti assai simili a quelli che noi conosciamo, potevano non essere ordinati nello stesso modo. Andronico poteva aver dato un ordine abbastanza originale al lascito aristotelico. Il problema era quello di capire come da questo si fosse arrivati all'edizione di Andronico.

La filologia classica dell'Ottocento tendeva ad attribuire a strati cronologici diversi della stessa opera le posizioni che apparivano contraddittorie. Così le difficoltà di un testo diventavano indizi per scoprire l'evoluzione del pensiero di un autore. Seguendo le indicazioni di U. von Wilamowitz-Moellendorf,[10] Jaeger scorse uno strato antico della *Politica* nei libri II-III e VII-VIII, nei quali ravvisava forti elementi platonici e che collocava durante il soggiorno di Aristotele ad Asso e a Mitilene (348-342). Il I libro invece sarebbe stato composto tardi, forse in origine come trattato indipendente, poi adattato a introduzione generale dell'opera complessiva, formata dall'unione dei libri II, III, VII e VIII con i libri IV-VI, composti negli anni della maturità. I singoli libri avrebbero subito revisioni per adattarsi al piano generale, che comunque sarebbe rimasto incompiuto.[11]

Applicando il metodo evolutivo Jaeger pensava di poter dire che la *Politica* era stata rivista da Aristotele stesso, anche se non compiutamente, ed era stata edita da Andronico in sostanza secondo i piani dell'autore: una conclusione consolante, perché garantiva al lettore moderno il possesso di un testo sicuramente aristotelico anche nella struttura, la quale anzi permetteva di ricostruire la storia spirituale di Aristotele. Senonché von Arnim contrappose a quella di Jaeger una stratificazione del tutto diversa. I libri VII e VIII sarebbero i più recenti, e il II libro, composto intorno al 330, avrebbe dovuto essere la loro introduzione. La parte più antica dell'opera sa-

[10] U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, Berlin 1893.

[11] W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; trad. it. Firenze 1935.

rebbe costituita dai libri I e III, mentre i libri IV-VI rappresenterebbero una fase intermedia.[12]

Le posizioni di Jaeger e il loro confronto con quelle di von Arnim suscitarono molte discussioni, e le proposte di Jaeger incontrarono i maggiori consensi.[13] Ma a poco a poco incominciò ad affacciarsi l'idea che il metodo genetico non potesse dare il piano interno, via via modificatosi, secondo il quale si era formata la *Politica* di Aristotele. Tra Aristotele e Andronico potrebbe essersi inserito il lavoro di qualche redattore,[14] e lo stesso Andronico potrebbe aver imposto un proprio ordine al materiale aristotelico.[15] Il metodo evolutivo è ancora largamente applicato dagli studiosi di Aristotele, anche se viene riconosciuta la difficoltà di rintracciare il piano

[12] H. von Arnim, *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik* in «Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften», Wien, Philos.-Hist. Kl., CC, 1924.

[13] Pur con diverse correzioni, accettano le linee generali della ricostruzione della *Politica* offerta da Jaeger, soprattutto per quel che riguarda l'antichità dei libri VII e VIII: J. L. Stocks, *The Composition of Aristotle's Politics* in «The Classical Quarterly», XXI, 1927, pp. 177-87; W. Theiler, *Bau und Zeit der aristotelischen Politik* in «Museum Helveticum», IX, 1952, pp. 65-78, che però considera VII, 2, 3, 14 e in parte 15 più recenti; W. Siegfried, *Zur Entstehungsgeschichte von Aristoteles' Politik* in «Philologus», LXXXVIII, 1933, pp. 362-91; *Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles*, München 1942; *Aristoteles, Aufzeichnungen zur Staatstheorie*, Köln 1967. Le posizioni di von Arnim furono accolte in E. von Ivanka, *Die aristotelische Politik und die Städtegründungen Alexanders der Grossen*, Budapest 1938; P. Gohlke, *Die Entstehung der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik* in «Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften», Wien, Philos.-Hist. Kl., CCXXIII, 1946 e Aristoteles, *Politik* erläutet von P. Gohlke, Paderborn 1959.

[14] Per Gigon (O. Gigon, *Aristoteles Politik und Staat der Athener*, Zürich 1955; *Aristoteles Politik*, Zürich 1971) la *Politica* è fatta da almeno 6 saggi composti in momenti diversi e di carattere diverso, ma messi insieme da un redattore dopo la morte di Aristotele. Stark (R. Stark, *Der Gesamtaufbau der aristotelischen Politik* in *La «Politique» d'Aristote*, «Entretiens sur l'Antiquité classique», Vandoeuvre-Genève 1965, pp. 1-35) ritiene che la *Politica* sia costituita da diverse trattazioni con caratteri diversi, messe poi insieme da redattori, i quali hanno completato in modo insoddisfacente l'opera di unificazione di Aristotele.

[15] P. A. Meijer, *Chronologie en redactie van Aristoteles' Politica*, Assen 1962.

editoriale dello stesso Aristotele o di ricostruire lo sviluppo del suo pensiero fin nei minimi particolari. Risulta perciò sempre più difficile trarre inferenze sul contenuto della *Politica* o sulla sua posizione all'interno del pensiero aristotelico a partire dalla sua struttura generale.

All'eventuale identificazione di strati interni è connesso il problema della datazione della *Politica*. Nonostante le accurate ricerche di Weil,[16] è stato impossibile trovare un riferimento esterno *sicuro* successivo all'assassinio del re Filippo II di Macedonia[17] del 336 a.C. Ma questo riferimento perde parte del suo significato, se si ammette che c'è un problema di datazione *relativa* dei singoli libri, perché considerazioni più fini sulla data della *Politica* tornano a dipendere dalle ipotesi sullo sviluppo del pensiero aristotelico.

La discussione su date assolute e relative della *Politica* è diventata meno attraente da quando si è smesso di dar per certo che il suo assetto attuale potesse esser fatto risalire allo stesso Aristotele.[18] Tuttavia la ricerca di disparità tra libri o gruppi di libri può ancora servire come strumento *analitico*, per esaminare ogni parte dell'opera di Aristotele indipendentemente dalla cornice generale nella quale ci è pervenuta.[19] Un accostamento di questo genere ha tuttavia un presupposto: che le parti dell'opera costituiscano trattazioni *non del tutto compatibili*, sicché debbano esser collocate in momenti diversi, per poter essere attribuite a un unico autore. E questo può di nuovo indurre a cercare *l'ultima filosofia politica di Aristotele* o ad ammettere che lo stesso Aristotele abbia rivisto e ricuperato testi elaborati molto tempo prima.[20]

[16] R. Weil, *Aristote et l'histoire. Essai sur la «Politique»*, Paris 1960.

[17] *Pol.* V, 10, 1311b, 1.

[18] I. Düring, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, trad. it. Milano 1976, p. 534.

[19] Aristoteles' *Politik* eingeleitet... von A. Dreizehnter, *cit.*, pp. XIII-XV. E. Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam 1980, pp. 271-72.

[20] Düring, *trad. cit.*, p. 537, dove si ammette che nel pensiero politico aristotelico «la concezione di fondo rimane sostanzialmente invariata», e

Le rivolte contro la dissezione evolutiva o analitica non sono mancate. È stato obiettato che il metodo evolutivo dà interpretazioni disparate e incompatibili, perché la sua applicazione dipende da ipotesi preliminari più o meno arbitrarie. Il metodo analitico a sua volta impedirebbe di cogliere l'unità del pensiero aristotelico. Questa è stata rivendicata in parte per ragioni filosofiche generali,[21] ma in parte proprio in connessione con gli usi analitici del metodo evolutivo. Una volta escluso che l'ordinamento attuale della *Politica* risalisse ad Aristotele, diventava legittimo ammettere e cercare un ordine unitario puramente concettuale,[22] che poteva coincidere o no con l'ordinamento tradizionale dei libri della *Politica*.[23] Comunque l'abbandono del metodo evolutivo liberava dal compito imbarazzante di distinguere tra il pensiero politico aristotelico «originario» e la sua «ultima» espressione e dalla tentazione di vedere ovunque contraddizioni e incompatibilità.

La ricostruzione della storia della *Politica* mostra quanto sia difficile darne un'interpretazione, visto che è imprudente sia far inferenze a partire dalla struttura finale dall'opera, sia affidarsi a una qualche ricostruzione della serie temporale delle sue parti. Sarà opportuno considerare i libri della *Politica*, o gruppi di essi, come trattati relativamente autonomi, senza supporre di poter cogliere con facilità i segni della loro nascita, scomponendoli in parti o pensando di poter scovare inserimenti e rifacimenti. E bisognerà non far troppo conto

che la *Politica* è un'opera tarda, perché tutte le sue parti furono riviste da Aristotele nell'ultimo periodo della sua attività (p. 535). A questo modo Düring, che è esponente autorevole dell'indirizzo analitico, e per il quale la *Politica* è costituita da parti distinte, cerca di eliminare il presupposto del metodo genetico (l'incompatibilità delle parti) e il suo prezzo (l'indicazione della filosofia ultima di Aristotele).

[21] A. Mansion, *La genèse de l'oeuvre d'Aristote* in «Revue Néoscolastique de Louvain», XXIX, 1927, pp. 307-41, 432-66; P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1962.

[22] Stark, *art. cit.*

[23] È significativo che Düring (*trad. cit.*, p. 537) riduca la *Politica* a «tre abbozzi di un'ideale comunità statale», facendo della ricerca della città ideale il riferimento unitario del pensiero politico aristotelico.

neppure su qualche supposta successione cronologica tra libri o gruppi di libri e su qualche loro sicura connessione con le altre opere aristoteliche.

3. *Il significato della politica*

Aristotele non usa «*Politica*» come titolo di un'opera unitaria, quale quella che noi possediamo,[24] mentre usa il termine «politica» per riferirsi a un'attività e a una forma di sapere. Ma il termine non è univoco né privo di difficoltà neppure in questo significato. Nel VII libro della *Politica* «il pensiero e lo studio politico» si presentano come una ricerca intorno alla costituzione migliore.[25] Per stabilire quale sia, occorre sapere quale sia il miglior tipo di vita per gli individui,[26] una questione discussa nei «discorsi essoterici».[27] Dalla classificazione dei beni in beni esterni, beni del corpo e beni dell'anima, là stabilita,[28] Aristotele argomenta la superiorità dei beni dell'anima sugli altri. Essi consistono nelle virtù, che vengono specificate in saggezza, coraggio, giustizia e temperanza, proprio come fa Platone nella *Repubblica*; e solo per il loro possesso anche gli altri beni procurano la vera felicità.[29] Quel che vale per l'individuo vale per la città, perché le virtù dell'uno sono identiche a quelle dell'altra e procurano la felicità all'uno come all'altra.[30]

[24] Aristoteles' *Politik* eingeleitet... von A. Dreizehnter, *cit.*, p. VII.

[25] *Pol.* VII, 1, 1323a, 14-16; 2, 1324a, 17-20. Il testo reca il termine «costituzione». Sul significato di questa parola torneremo in seguito; qui basta intenderlo come «ordinamento» in generale.

[26] *Pol.* VII, 1, 1323a, 14-21.

[27] *Ibid.* 1323a, 21-23; Cfr. *Et. nic.* I, 3,1096a, 3-4.

[28] *Ibid.* VII, 1, 1323a, 23-27.

[29] *Ibid.* 1323a, 27 sgg.

[30] *Ibid.* 1, 1323b, 21-2, 1324a, 13. All'inizio del capitolo (1323a, 17-19), dicendo che coloro che hanno i migliori ordinamenti politici sono quelli che compiono le azioni migliori, Aristotele non sembrava presupporre che il comportamento della città fosse descrivibile esattamente come quello degli individui. Può darsi che quel tratto introduttivo fosse un'aggiunta della *Politica* rispetto al resto del capitolo, modellato sui discorsi essoterici.

Ma ci sono alcuni i quali, contrapponendo *vita politica* e *vita filosofica*, propugnano una dedizione completa alla speculazione e il distacco dai beni esterni.[31] Infatti la vita politica o è addirittura ingiusta o è comunque un impedimento all'esercizio della virtù.[32] Secondo Aristotele non solo la vita politica può essere esercitata con giustizia,[33] ma non ci può essere felicità senza azione, anzi *la felicità consiste in un'attività*. D'altra parte l'*attività* non è necessariamente *esecuzione*, perché agisce anche chi *comanda* e *sovrintende* all'azione. La separazione di azione ed esecuzione si ottiene perciò esercitando l'autorità su persone inferiori, alle quali sono affidati compiti esecutivi. La vita politica non ha nulla di disdicevole se viene praticata rispettando le gerarchie naturali tra le attività e gli uomini.[34]

Quasi tutti gli interpreti sono propensi a intendere il rinvio a «discorsi essoterici» come un riferimento a opere perdute di Aristotele, in particolare al *Protreptico*, che era un'esortazione alla filosofia rivolta al principe cipriota Temisone e trattava della vita contemplativa. L'Accademia doveva esser vista ad Atene anche come una comunità che teorizzava e impartiva un tipo di educazione «poco pratica»; una valutazione di questo genere era espressa da un oratore influente come Isocrate. Era una critica non del tutto innocua, perché la vita contemplativa poteva esser presa anche come rifiuto della solidarietà cittadina e del regime democratico. Nel *Protreptico* Aristotele non solo difendeva il sapere contemplativo, sostenendo che esso è un bene in sé, ma baldanzosamente affermava anche che esso è indispensabile per una corretta utilizzazione degli altri beni e per una buona direzione della vita politica.

Nella *Politica* però Aristotele doveva difendersi da coloro che tendevano a svalutare la *vita pratica*. Tra i socratici l'i-

[31] *Pol.* VII, 2, 1324a, 15-17; 1324a, 25-35.
[32] *Ibid.* 1324a, 35 sgg.
[33] *Ibid.* 1324b, 22 sgg.
[34] *Ibid.* VII, 3.

deale della fuga dalla vita politica doveva esser apprezzato. Il socratismo era stato in gran parte una dura critica della democrazia ateniese, considerata come una tirannide del popolo, che ispirava anche la politica di primato di Atene sulle altre città. L'unica alternativa era l'abbandono totale delle ricchezze, la rinuncia ai beni «esterni» e il culto della virtù ascetica. Il pauperismo era un richiamo costante nel gruppo socratico e, al di là della leggenda storiografica che fa del socratico Antistene il fondatore del cinismo, certamente fuori e dentro il socratismo l'ascetismo diventò una voce della cultura greca.

Il rifiuto della politica in nome della vita contemplativa doveva essere una tentazione *interna* all'Accademia. Platone aveva cercato di tener conto dei contenuti del socratismo, dai quali questo atteggiamento derivava, e di evitarne certi sviluppi. Anche se nel *Teeteto* dedicava un passo celebre alla fuga dal mondo, nella *Repubblica* prevedeva obblighi speciali per i governanti sapienti, che non dovevano esser lasciati a godersi i piaceri della contemplazione, ma erano tenuti a prestare il proprio servizio politico. D'altra parte la filosofia antiedonistica e la legislazione contro la proprietà privata e l'arricchimento dovevano trasformare l'ascetismo in *culto dell'anima*, mentre la negazione della politica *in generale* diventava il progetto di una *politica alternativa*.

Aristotele aveva ripreso il tema del culto dell'anima in opere come l'*Eudemo* e il *Protreptico*. Nel *Protreptico* una gerarchia di forme del sapere corrisponde a una gerarchia delle attività umane e, da ultimo, ai rapporti gerarchici tra anima e corpo. In quella gerarchia il sapere contemplativo occupa il culmine; ma subito dopo viene l'esercizio di un'attività politica che renda possibile l'esercizio di quel sapere e lo prenda a norma. Questa tematica è presente anche nell'apertura del VII libro della *Politica*, anche se non c'è l'esaltazione del sapere teoretico, e la sua compatibilità con l'attività politica è asserita in modo assai indiretto. Qui quei temi vengono utilizzati non per sostenere il primato del sapere con-

templativo, ma semplicemente per proporre una *conciliazione tra vita contemplativa e vita politica*: il sapere contemplativo appartiene esso stesso a quel tipo di azioni che si configurano come comandi e disposizioni.

Il VII libro della *Politica* rinvia al I, come a discorsi già fatti.[35] In questo libro le comunità vengono ordinate secondo un impianto finalistico: la città è la forma suprema, e comprende sotto di sé le comunità costituite dai vincoli intrafamiliari, tra marito e moglie, tra padre e figli e tra padrone e schiavi. Nel VII libro è presente una gerarchia *psicologica* modellata sul rapporto corpo-anima, sicché la funzione politica di comando è collocata nella regione razionale, nella quale sapere contemplativo e attività pratica convivono. Nel I libro invece la gerarchia è di tipo sociale e il primato della politica sembra associato meno strettamente al sapere contemplativo.

Il linguaggio finalistico del I libro della *Politica* è affine a quello del I libro dell'*Etica nicomachea* che, a differenza dell'*Etica eudemia*, usa assai spesso il termine «politica». Ma nell'*Etica nicomachea* i due aspetti della politica, quello per cui essa è comando e quello per cui essa è sapere, ritornano. Qui la politica è una scienza e una facoltà «architettonica», che ha come oggetto il bene supremo e il fine ultimo, e che deve *sovrintendere alle altre attività*, stabilendo come esse debbano essere utilizzate, in quale misura e da chi debbano essere esercitate.[36] «Il vero politico» è quello che si propone di rendere gli uomini virtuosi attraverso l'obbedienza alle leggi.[37] Tuttavia il genere di vita al quale egli si dedica è ispirato alla ricerca degli onori, ed è diverso dalla vita contemplativa. Secondo Aristotele quel genere di vita non ha il valo-

[35] Cfr. n. 10 del VII libro.

[36] *Et. nic.* I, 1, 1094a, 24-b, 10. Qui questa considerazione viene utilizzata per mostrare che nel singolo, come nelle città, c'è un'attività che disciplina le altre; ma nelle città, come riteneva Platone, la cosa si vede meglio.

[37] *Et. nic.* I, 13, 1102a, 7-10.

re massimo, perché ha un rapporto precario con la virtù e la felicità.[38] Il politico è indaffarato, mentre un'esistenza libera da occupazioni e dedicata solo alle attività intellettuali è superiore a ogni altro tipo di vita.[39] La politica deve in pratica essere affidata a uomini spinti dal desiderio di onori; ma il fine dell'organizzazione politica deve essere il primato della contemplazione, l'unica capace di dare la felicità perfetta e di produrre un'educazione, in virtù della quale i politici potrebbero comandare senza far ricorso alla costrizione.

4. *La costituzione migliore*

Proprio per il suo carattere «architettonico» la politica si configura come la ricerca della *costituzione migliore* possibile per una città. Essa acquista cioè un carattere che potremmo dire *legislativo*, proponendo istituzioni e tipi di leggi. Così aveva fatto Platone nella *Repubblica* e nelle *Leggi*. Un'impresa del genere parte dalla assunzione di condizioni ottimali, prima di tutto *esterne*, quali sono quelle che concernono la *popolazione*, la sua dimensione e la sua struttura, e la posizione *geografica*;[40] l'importante è non introdurre qualcosa di «impossibile».[41] Infatti condizioni esterne sfavorevoli potrebbero rendere necessari concessioni e adattamenti. Ma se si evitano quelle perturbazioni, si può disegnare una legislazione che rispetti la *gerarchia naturale* rivelata dall'ordine interno delle funzioni psicologiche, delle attività umane e delle forme di comunità.

Gli autori dei principali progetti costituzionali, come Platone, Falea o Ippodamo, hanno giustamente assunto condizioni iniziali che potessero essere conservate attraverso ordinamenti opportuni. Ma non sempre hanno assunto corretta-

[38] *Ibid.* 3, 1095b, 17 sgg.
[39] *Ibid.* X, 7, 1177b, 4 sgg.
[40] *Pol.* VII, 4-7.
[41] *Ibid.* 4, 1325b, 39.

mente le condizioni iniziali *esterne*: per esempio Platone non ha valutato bene l'estensione territoriale richiesta dal progetto delle *Leggi* o il rapporto con le città vicine.[42] Inoltre talvolta le loro misure legislative non sono adatte a mantenere le condizioni iniziali. Ma soprattutto quegli autori (perfino Platone) hanno tentato di costruire un ordine politico «dall'esterno», con regole minuziose, specialmente sulla proprietà privata. Questo modo di procedere è scorretto. Infatti se le lotte politiche concernono le proprietà, le ricchezze e il potere, non queste sono le cause che le scatenano, ma la smodatezza dei desideri e la violazione delle gerarchie che presiedono alla vita individuale e politica. Non bisogna perciò partire dall'esterno, dalle comunità subordinate, come la famiglia, per arrivare alla città, ma si deve partire invece da questa, mettendola in condizione di godere della forma più alta di felicità, legata alla virtù in senso pieno, che non è la qualità apprezzata in un regime piuttosto che in un altro o necessaria per una funzione determinata.

Anche Aristotele ha in mente provvedimenti precisi che dovrebbero regolare la partecipazione politica e la proprietà: non dovrebbero essere cittadini coloro che sono contadini, commercianti o esercitano un mestiere manuale;[43] e ci vorrebbe un particolare regime di proprietà della terra, che dovrebbe esser divisa in lotti pubblici e privati secondo precisi criteri; inoltre la terra dovrebbe esser lavorata da schiavi.[44] Ma la bontà e l'efficacia di questo progetto stanno non nel meccanismo delle sue norme, bensì nella loro rispondenza ai principi dell'etica.[45] Solo così l'organizzazione della città rispetta la gerarchia naturale dell'anima umana: tra gli uomini ci sono differenze naturali così come ci sono differenze tra i fini e i mezzi e tra i comportamenti umani. I cittadini effettivi, se è possibile isolarli dai produttori e da coloro che lavo-

[42] *Ibid.* II, 6, 1265a, 10 sgg.
[43] *Ibid.* VII, 9, 1328b, 33-1329a, 2.
[44] *Ibid.* 10, 1329b, 36-1330a, 31.
[45] Cfr. n. 54 del VII libro.

rano, non dovranno esercitare né commercio né agricoltura e potranno vivere lontano dalle occupazioni. L'autorità sarà esercitata secondo l'età: i più anziani governeranno, i più giovani ubbidiranno e ai vecchi saranno riservati i compiti religiosi.[46] La virtù sarà la condizione per il raggiungimento della felicità,[47] una felicità consistente in una condotta libera da funzioni produttive.[48]

Perché una città possa reggersi sulla virtù, bisogna che i suoi cittadini siano buoni; e buoni si diventa per la natura di cui si dispone, attraverso le abitudini che si contraggono o per opera della ragione che agisce attraverso i discorsi.[49] Ma il culmine dell'educazione devono essere la filosofia[50] e l'esercizio dell'intelletto. Questo costituisce la parte più elevata dell'anima e ha, rispetto alle altre parti, la stessa superiorità che ha l'anima rispetto al corpo.[51] L'esercizio del pensiero deve dunque orientare l'educazione da impartire ai cittadini.

Attraverso la via pedagogica, Aristotele intendeva assicurare alla cittadinanza vera e propria una sistemazione più libera rispetto ai progetti platonici: essa sarebbe stata organizzata secondo una gerarchia naturale, ma anche secondo rapporti di parità, garantiti dall'alternanza tra esercizio del potere e obbedienza. Anche Platone aveva osservato, nella *Repubblica*, che i governanti della città ideale avrebbero potuto non essere felici; e Aristotele pensava che Platone non avesse risolto questa difficoltà.

Con un programma pedagogico opportuno due punti dei progetti costituzionali di Platone potevano esser messi da parte: il comunismo integrale e l'esercizio diretto del potere da parte dei filosofi. L'esercizio del potere sarebbe toccato ai

[46] *Pol*, VII, 8-9.
[47] *Ibid.* VII, 8, 1328a, 35-b, 2; 9, 1328b, 34-37; 13, 1331b, 24-1332a, 27.
[48] *Ibid.* 15, 1334a, 11-b, 5.
[49] *Ibid.* 13, 1332a, 28-b, 10; 15, 1334b, 6-12.
[50] *Ibid.* 15, 1334a, 23, 32.
[51] *Ibid.* 1334b, 12-28.

politici, che sono mossi dal desiderio degli onori; ma essi non sarebbero stati tormentati dal desiderio di arricchirsi, sia perché sarebbero stati educati a riconoscere il valore intrinseco delle attività umane, sia perché la proprietà privata sarebbe stata regolamentata. Avrebbero imparato che la forma più alta di felicità risiede nel sapere puro, e che la felicità connessa al potere politico è dello stesso tipo, sebbene di grado inferiore. I sapienti perciò non avrebbero esercitato direttamente il potere, ma avrebbero diretto l'educazione, e avrebbero insegnato che la propria attività costituisce il culmine della vita umana.

Platone riteneva che la capacità politica fosse una forma di sapere e che l'unica differenza intercorrente tra il sapere del politico e quello del padrone o del padre consistesse solo nell'ampiezza della comunità sulla quale si esercitano.[52] Platone, almeno talvolta, tendeva a concepire tutto il sapere, e perciò anche il sapere politico, come sapere produttivo, sul tipo delle arti e delle tecniche. Aristotele invece distingueva le diverse forme di sapere, e non metteva affatto il sapere puramente contemplativo accanto al sapere produttivo. C'è un sapere che non produce nulla e che è molto accurato. La politica non è di questo tipo.[53] Ma c'è anche un sapere che produce azioni e comportamenti, ed è meno accurato. La politica è di questo tipo. Il sapere che produce azioni occupa però nella comunità una posizione diversa da quella del sapere che produce cose: altra è l'azienda familiare, nella quale operano contadini, artigiani e commercianti, altra è la città nella quale operano i politici.

Inoltre tra quelle forme di sapere ci sono rapporti gerarchici. Il sapere politico, che sovrintende ai comportamenti, è superiore al sapere produttivo, e questo non deve turbare l'organizzazione interna dei comportamenti e i loro rapporti ge-

[52] Cfr. n. 3 del I libro.
[53] *Et. nic.* I, 2, 1094b, 10 sgg.; 7, 1098a, 26 sgg.; II, 2, 1103b, 26 sgg.; III, 3, 1112a, 33 sgg.; VI, 7, 1141a, 9 sgg.

rarchici. Ed è il sapere politico che distribuisce le porzioni di sapere produttivo occorrenti alla città e lo disciplina, perché lavoro e produzione non turbino i rapporti politici. Ma al di sopra del sapere pratico c'è il sapere conoscitivo puro, non foss'altro perché procura una forma di felicità più sicura e apprezzabile. Tuttavia l'esercizio del sapere conoscitivo rientra tra i compiti «sociali» che il politico deve disciplinare. Aristotele vive questa difficoltà, che ha radici nel socratismo e nel platonismo, e cerca di uscirne attribuendo ai sapienti compiti educativi: il primato della conoscenza pura si realizza attraverso un programma pedagogico, mentre il primato del sapere politico si esplica nell'esercizio dell'autorità. È chiaro allora che il sapere, in quanto semplice sapere, non legittima alcuna autorità politica.

Probabilmente di qui passano anche i complicati rapporti tra etica e politica.[54] La *Politica* si riferisce all'etica per trovare la gerarchia naturale delle attività alla quale attingere i criteri di organizzazione della città. Non tanto perché l'individuo preceda la comunità, ma perché nell'individuo, soprattutto nell'individuo come sede di un'anima, è depositato il quadro delle gerarchie naturali che possono essere stravolte nelle società umane. Nella *Repubblica* Platone aveva pensato di poter guardare alla città per scoprire l'anima; in realtà aveva guardato all'anima attraverso la città ideale: e cioè aveva ritenuto che la struttura dell'anima e l'ordinamento della città ideale precedessero le città reali e fungessero da criterio per giudicarle. Sostanzialmente questo punto di vista è presente anche in Aristotele, che tuttavia fa un uso diverso del parallelismo tra individuo e città e che costruisce in modo diverso la città ideale, dando al sapere una funzione educativa e non un'autorità politica.

[54] Le opere etiche non menzionano mai se stesse come «opere di etica» né l'etica come disciplina. Invece l'*Etica nicomachea* fa spesso riferimento alla politica come attività. A sua volta la *Politica* menziona i «discorsi etici» o l'«etica» e non la politica.

5. *Storia e decadimento*

Nella scuola di Platone il progetto di una città ideale è non solo un programma politico, ma anche uno strumento di conoscenza e di analisi. Nella *Repubblica* Platone presenta la storia delle città reali e dei loro regimi come una storia di *decadimento*, ossia di progressivo allontanamento dalla costituzione ideale. E più o meno questo schema opera anche nel *Politico*. Nelle *Leggi* Platone ricostruisce non le cadenze della storia universale, ma un tratto più limitato di storia reale, cioè la genesi delle costituzioni presenti da forme costituzionali madri, e cerca di fare i conti con le grandi entità della storia: l'Egitto, Creta, il regno persiano, Sparta, Atene. La costituzione ideale è il termine di riferimento per capire e giudicare la storia: è lo stato da cui la storia reale si allontana o lo stato al quale essa potrebbe o dovrebbe puntare muovendo dalle proprie origini. Naturalmente non è solo questo, perché è anche un veicolo per proporre dottrine filosofiche, programmi pedagogici, ricette politiche ecc.

Disegnando gli ordinamenti che dovrebbero reggere una città nelle migliori condizioni possibili Aristotele sostiene il primato dell'educazione e cerca un posto per la filosofia accanto alla politica. Ma anche per lui il riferimento a una città in condizioni ideali è uno strumento per capire l'andamento della storia reale. Nella quale ci sono molti elementi: povertà e ricchezza, nobiltà di stirpe, presunti titoli di merito, interferenze tra occupazioni ecc. In un ordinamento ideale il quadro sarebbe molto più semplice: esisterebbero solo le funzioni indispensabili al buon funzionamento della comunità, mentre scomparirebbero sia ricchi e poveri, sia le interferenze tra le funzioni subordinate, quelle di comando politico e quelle educativo-culturali. Se si esce però da questa situazione e si confondono le funzioni inferiori con quelle superiori, ritornano le entità della storia reale, primi fra tutti i ricchi e i poveri, poi le differenze tra le varie costituzioni.[55]

[55] *Pol.* VII, 8, 1328a, 41-b, 2.

Negli ultimi due libri della *Politica* il riferimento alle forme costituzionali, che compare all'inizio del III libro[56] e che costituisce un tema ricorrente degli altri libri, come della riflessione politica di Platone, è raro. È difficile precisare il contenuto del concetto di «costituzione» prima di Platone e Isocrate.[57] Probabilmente esso è nato in discussioni politiche, delle quali si ha appena una tenue traccia. La costituzione non è un corpo di leggi fondamentali scritte o non scritte, o non è soltanto questo. Essa è prima di tutto un criterio di accesso alla cittadinanza e al potere, cioè ai vantaggi e agli obblighi connessi con la condizione di cittadino, poi un carattere che appartiene alle leggi, ma anche alla pratica di un regime politico. Ad Atene si dovette discutere se atti legislativi singoli e prassi politiche particolari fossero in armonia con la «costituzione», che fu identificata con leggi, istituzioni e modi di fare e di parlare diversi, secondo le posizioni che s'intendevano sostenere. In questo senso alcune leggi, come quelle attribuite a Solone, o le disposizioni di Clistene, di Efialte, di Pericle e le prassi politiche da essi instaurate poterono apparire proprie della «costituzione ateniese». Il riferimento alla costituzione poté così essere utilizzato sia per legittimare processi innovativi, sia per porre un limite al potere degli organi politici. In questo clima nacque la leggenda culturale della costituzione avita. Del resto nella *Costituzione di Atene* è ancora possibile cogliere un'eco del modo in cui le leggi di Dracone vengono intese come misure costituzionali.

Un problema che il concetto classico di costituzione sollevava subito era la delimitazione della cittadinanza. Per una città antica il semplice criterio di residenza territoriale non era sufficiente a definire la cittadinanza; né un provvedimento legislativo o amministrativo poteva essere considerato una procedura *ordinaria* per la sua concessione. Questa era una

[56] *Ibid*, III, 1, 1274b, 32-38.

[57] J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris 1982.

condizione che si ereditava o che cambiava quando cambiava la costituzione, cioè la distribuzione del potere nella città e il modo stesso di concepire la città. In un certo senso costituzione e città non sono due termini distinti. Chi abita in un certo luogo e «non è nella costituzione», cioè non ha poteri o funzioni politiche, perché straniero, schiavo, donna e così via, non è cittadino, non è nella città.

Sembra perciò difficile far riferimento alla città senza passare per la sua costituzione, perché le azioni della città sono quelle degli uomini al potere, degli oligarchi o del tiranno;[58] inoltre per una democrazia è cittadino chi non lo è per un'oligarchia.[59] Per impedire che la definizione valida per una costituzione sia estesa a tutte, Aristotele si rifà a uno schema ampiamente presente in Platone, e sostiene che le forme costituzionali vengono alcune prima e altre dopo, come loro degenerazioni.[60] L'unico modo per uscire da questa forma di *relativismo costituzionale* consiste nel far riferimento alla città come molteplicità autosufficiente.[61] Con le forme costituzionali compaiono le degenerazioni politiche, perché ogni costituzione dà la preferenza a un particolare tipo di virtù. Ed esistono anche virtù diverse in corrispondenza alle funzioni necessarie per la vita della città: se chi svolge queste funzioni è cittadino, una virtù parziale diventa titolo di accesso alla cittadinanza. A queste forme politiche si contrappone una costituzione, migliore di tutte le altre, nella quale *virtù politica* e *virtù assoluta* coincidono, soprattutto nei cittadini che governano.[62] Pertanto la costituzione migliore è quella nella quale cittadini sono solo gli uomini che posseggono la virtù assoluta e si scambiano le funzioni di comando e di obbedienza, secondo un turno.

Dalla costituzione nella quale virtù assoluta e virtù politi-

[58] *Pol.* III, 1, 1274b, 34-38; 1276a, 8-16.
[59] *Ibid.* 1, 1274b, 38-1275a, 33.
[60] *Ibid.* 1275a, 34-b, 7.
[61] *Ibid.* 1275b, 18-21.
[62] *Ibid.* III, 4.

ca coincidono si esce quando diventano cittadini coloro che esercitano attività produttive e manuali.[63] Un tempo questo non avveniva, o non avveniva ovunque, e gli operai erano o schiavi o stranieri.[64] Ma a un certo momento[65] i detentori di cariche hanno alterato il meccanismo di alternanza, occupando le magistrature il più a lungo possibile, allo scopo di ricavarne utilità.[66] È questo il punto in cui una costituzione degenerata si separa da una costituzione buona.[67] La degenerazione è un processo storico, perché all'inizio c'erano re, eminenti per virtù e benefattori. Poi il numero degli uomini virtuosi crebbe, e sorsero le aristocrazie, che si diedero una costituzione. Queste però si trasformarono in oligarchie, perché la ricchezza fu sempre più apprezzata; e dalle oligarchie nacquero le tirannidi e da queste le democrazie. La democrazia è la forma finale alla quale tendono le città via via che la loro popolazione cresce,[68] ed è quella che più esplicitamente allarga la cittadinanza alle funzioni produttive.[69]

Il *processo storico di formazione delle democrazie* si incrocia con lo *scostamento delle costituzioni reali dalla costituzione ideale*. Aristotele non ritiene che una città fondata sulla virtù assoluta sia esistita nel passato; ma ritiene che in passato ci fossero regimi monarchici e aristocratici, nei quali si applicava un criterio di merito e nei quali i governanti disponevano almeno di educazione superiore agli altri, ed erano meno schiavi dell'interesse. Quei regimi si sono trasformati via via che è cresciuto il numero dei governanti; parallelamente la loro virtù si è trasformata in virtù militare. Insieme con questa trasformazione si è profilata la possibilità di produrre ricchezza con le cariche politiche. Si è così generata la

[63] *Ibid.* 4, 1277a, 25-b, 32; 5, 1277b, 34-1278a, 26.
[64] *Ibid.* 4, 1277b, 1-3; 5, 1278a, 6-8.
[65] Il testo contrappone un tempo precedente («prima» *Pol.* III, 6, 1279a, 10) al tempo presente («ora» *ibid.* 1279a, 13).
[66] *Pol.* III, 6, 1279a, 8-16.
[67] *Ibid.* 1279a, 17-21.
[68] *Ibid.* 15, 1286b, 8-22.
[69] *Ibid.* 5, 1278a, 15 sgg.

contrapposizione di ricchi e poveri, che ha finito con il coincidere con quella di pochi e molti: pressione numerica e pressione economica hanno agito nello stesso senso.[70]

In questo intreccio di motivi s'inserisce la classificazione aristotelica delle costituzioni, con la distinzione delle tre costituzioni corrette e delle tre costituzioni degenerate.[71] In un certo senso tutte le costituzioni sono degenerate rispetto a quella ideale, e la successione regno, aristocrazia e democrazia costituisce un decadimento.[72] Fuori della costituzione ideale, nella quale la virtù assoluta domina tutti i fattori che intervengono nella comunità e li tiene ciascuno al suo posto, i diversi *fattori politici* diventano indipendenti. Tuttavia sembra possibile conciliare il primato della virtù assoluta con la presenza di forme costituzionali diverse, perché possono eccellere in virtù un individuo, una stirpe o una moltitudine.[73]

A questo punto però cambia qualcosa: la città, oltre che come comunità autosufficiente, che deve garantire la felicità, è vista anche come un organismo fondato sulla *giustizia* e sull'*utilità comune*.[74] Alla *virtù assoluta*, che domina la costituzione ideale, si va sostituendo la *giustizia*, che deve tener conto della molteplicità di fattori indipendenti che condizionano la città.[75] Questa volta la costituzione corretta non è quella nella quale *domina* la virtù assoluta, ma quella nella

[70] *Ibid.* III, 8.
[71] *Ibid.* 7.
[72] *Ibid.* 1, 1275a, 38-b, 3.
[73] Sembra inserirsi qui la distinzione tra costituzioni corrette e costituzioni deviate (*Pol.* III, 7): le prime si fondano sulla virtù di una sola persona nella monarchia o di pochi nell'aristocrazia, e si ammette che anche i più abbiano la virtù, con la sola riserva che si tratta della virtù militare (*ibid.* 1279a, 39-b, 4). Cfr. *ibid.* III, 17, 1288a, 6-15; III, 18.
[74] Un cittadino che non partecipi dell'utilità non è un vero e proprio cittadino (*Pol.* III, 7, 1279a, 31-32). Tuttavia la città non è una semplice alleanza o un'associazione fondata solo sulla protezione reciproca o sullo scambio di prestazioni, ma fa riferimento alla giustizia. Questa interpretazione si connette a quella della città come comunità autosufficiente, che si propone di garantire una vita buona (*ibid.* III, 9). Sulla connessione di utilità e giustizia cfr. *ibid.* 12, 1282b, 16-17.
[75] *Pol.* III, 9, 1281a, 4-10; 12, 1283a, 16-13; 1283b, 4.

quale la virtù *ha riconoscimento*, se c'è. Ma la stessa virtù acquista esistenza attraverso una schiatta, un gruppo o la stessa moltitudine,[76] e deve il riconoscimento alla giustizia. *Le costituzioni scorrette diventano quelle che si scostano dall'utile collettivo e dalla giustizia, non dalla virtù assoluta.*

6. *La giustizia e la virtù politica*

All'inizio del IV libro della *Politica* Aristotele presenta come oggetto della medesima scienza la considerazione della costituzione migliore in assoluto, della costituzione che si adatta a condizioni date, di una costituzione data e della costituzione che si adatta al maggior numero di città.[77] Chi sostiene la tesi della forte unità interna della *Politica* tende a vedere in questo passaggio la chiave di volta dell'opera, mentre altri vi vedono il tentativo di mettere insieme parti profondamente diverse e scritte in epoche differenti. A di là di questa disputa, è certo che nel IV libro le forme costituzionali passano in primo piano, e si ammette che coloro i quali hanno funzioni produttive possano far parte della cittadinanza, secondo una prospettiva già profilatasi nel III libro.

Ora la città appare costituita dalle famiglie, dai ricchi armati, dai poveri disarmati e dai cittadini di condizione intermedia. Inoltre il popolo è diverso secondo le attività che esercita, e ci sono specie diverse anche di ricchi e di notabili. Infine ci sono le stirpi nobili, coloro che eccellono per virtù e altri che posseggono qualità importanti emerse nell'analisi delle aristocrazie.[78] Le forme costituzionali possono esser considerate come il prodotto della diversa partecipazione di costoro all'attività politica.[79] I compiti necessari a una città sono disposti in gerarchia e vanno dai lavori manuali fino al-

[76] *Ibid.* 17, 1288a, 6 sgg.; 18, 1288a, 34-36.
[77] *Ibid.* IV, 1, 1288b, 21-35.
[78] *Ibid.* 3, 1289b, 28-1290a, 1.
[79] *Ibid.* 3, 1289b, 27-1290a, 13.

la guerra.[80] Al di sopra di coloro che li esercitano si collocano i ricchi, che provvedono a proprie spese a consumi pubblici; poi ci sono le funzioni pubbliche vere e proprie, le funzioni di governo.[81] Perché le funzioni di governo siano esercitate bene, occorre che chi le esercita possegga la virtù; ma può pretendere di possedere la virtù il contadino come l'operaio, il guerriero, il nobile, il ricco o il povero. Invece chi è povero non può pretendere di essere ricco: quella tra ricchi e poveri è una contrapposizione inoppugnabile. Perciò si può dire che discriminante fondamentale è che le funzioni di governo siano esercitate dai ricchi o dai poveri.[82]

Aristotele fa interagire liberamente i diversi fattori politici già incontrati nel III libro, in particolare la ricchezza e la povertà. Nella costituzione ideale questi fattori non possono perturbare il regime politico, perché esiste una regolamentazione della proprietà, che evita la formazione di ricchi e poveri. Gli schiavi non sono «poveri», perché il loro mantenimento è garantito, ed essi non possono aspirare a formarsi una proprietà e ad accrescerla. D'altra parte essi assicurano lo svolgimento dei lavori manuali; e questo impedisce che uomini senza proprietà, ma capaci di assicurarsi diritti politici con il lavoro produttivo, diano luogo a una classe di cittadini poveri. I possidenti, dal canto loro, hanno una proprietà limitata, e perciò non possono diventare ricchi, ma soprattutto non possono opporsi ai poveri.

L'evoluzione dei fattori politici verso l'indipendenza è collegata, nel IV libro come nel III, con la crescita numerica e la trasformazione militare. Ricompare l'idea di una monarchia originaria, alla quale succede un regime militare di cavalieri, sostituito da una costituzione sorretta dalla fanteria. Questo regime ha l'apparenza di una democrazia, anche se in realtà si tratta di un regime costituzionale.[83] La crescita della

[80] *Ibid.* 4, 1290b, 23-1291a, 33.
[81] *Ibid.* 1291a, 33-40.
[82] *Ibid.* 1291a, 40-b, 13.
[83] *Ibid.* 13, 1297b, 16 sgg.

popolazione e la contrapposizione tra molti e pochi fanno uscire dalle aristocrazie che, avendo in comune con le oligarchie la concentrazione del potere nelle mani di pochi,[84] spesso cadono perché gli aristocratici tengono lontano il popolo.[85] Il regime costituzionale nasce con il tramonto della cavalleria aristocratica e con il sorgere della fanteria politica,[86] e serve a fronteggiare l'aumento del numero dei cittadini e la crescita delle città. Esso è la forma corretta di costituzione che si può instaurare in una città numerosa, perché è difficile che molti cittadini si distinguano per la pratica della virtù. La sola che possa essere abbastanza diffusa è la virtù militare.[87]

Già nel III libro della *Politica* il concetto di giustizia è introdotto per mostrare come si possano discriminare regimi opposti, quali l'oligarchia e la democrazia, che realizzano a loro modo la giustizia, intesa come una forma di uguaglianza tra cose e tra persone. Questo tema viene ripreso nei libri centrali della *Politica*, nei quali la giustizia si configura come la virtù che si presta a essere interpretata in modi diversi secondo le diverse costituzioni,[88] in contrapposizione con la virtù assoluta della costituzione ideale.[89] Ciascuno dei modi nei quali è possibile comporre i fattori politici, una volta che siano diventati indipendenti, è un'interpretazione della giustizia, corrispondente a una forma costituzionale specifica.

Dove, come nel III libro, *la virtù assoluta pare disponibile, essa sembra sopraordinata alla giustizia*. L'interpretazione oligarchica della giustizia sarebbe ineccepibile se la comunità si costituisse esclusivamente per la ricchezza, perché i ricchi contribuiscono con quote maggiori alla proprietà comune. Senonché le città garantiscono non solo la vita, ma una buona vita: non sono società di schiavi, che pretendono solo

[84] *Ibid.* V, 7, 1306b, 25-26.
[85] *Ibid.* IV, 12, 1297a, 9-10.
[86] *Ibid.* 13, 1297b, 1 sgg.
[87] *Ibid.* III, 1279a, 39-b, 4; cfr. anche IV, 13, 1297b, 16 sgg. e n. 81.
[88] *Ibid.* V, 9, 1309a, 36-39.
[89] *Ibid.* IV, 7, 1293b, 3-7.

le garanzie delle condizioni materiali, e neppure alleanze, con lo scopo definito di proteggere i beni materiali.[90] Si direbbe allora che la giustizia sia necessaria, ma non sufficiente, per la costituzione di una comunità politica, che deve perseguire la virtù.[91]

E infatti la vera virtù politica, se fosse disponibile, avrebbe diritto di pretendere il primato su tutti gli altri fattori politici e di sovvertire qualsiasi regime che non riconoscesse il suo primato.[92] Ma dove non si verifica una condizione del genere sembra che non ci sia un fattore della comunità che debba nettamente prevalere sugli altri. *Non essendoci la virtù a dominare e a disciplinare gli altri fattori politici, sembra che la giustizia non abbia più un concetto sopraordinato e sia abbandonata alle diverse interpretazioni che di essa danno le diverse forme costituzionali.*[93] Questo spiega l'instabilità delle costituzioni: ognuna realizza una certa forma di giustizia, cioè assegna valori diversi alle persone e ai gruppi che fanno parte della comunità. Ma ogni assegnazione è contestabile, e può motivare una ribellione.[94]

Quando non ci sono le condizioni per realizzare la costituzione ideale, il problema della costituzione migliore si pone in altri termini,[95] e il riferimento al miglior genere di vita acquista un altro significato. Bisogna cioè riferirsi al *miglior*

[90] *Ibid.* 1280a, 25-b, 5.

[91] *Ibid.* 1280b, 5-1281a, 10.

[92] *Ibid.* V, 1, 1301a, 25-b, 4. Di fatto poi coloro che posseggono la vera virtù non si ribellano, anche se avrebbero titolo per essere considerati incondizionatamente superiori a tutti coloro che hanno altre pretese politiche: Aristotele considera la virtù come garanzia di pace politica. I nobili di nascita pretenderebbero poi di avere gli stessi diritti dei portatori di virtù. Aristotele spiega questo fatto dicendo che i nobili uniscono alla ricchezza la nobiltà degli antenati.

[93] *Pol.* V, 9, 1309a, 36-39.

[94] *Ibid.* 1, 1301b, 26-1302a, 8. Una volta commesso l'errore iniziale, è difficile non arrivare fino in fondo: cioè quando si fanno contare i ricchi e poveri, perché sono molti, e si trascurano la nobiltà e la virtù, che sono in pochi, non si può più evitare la contrapposizione di interpretazioni parziali e divergenti della giustizia.

[95] *Pol.* IV, 2, 1289b, 14 sgg.

genere di vita che ci si può aspettare *nel maggior numero di città e per il maggior numero di uomini*, un genere di vita cioè che non richieda particolari doti naturali e un'educazione eccezionale.[96] Come nel VII libro, Aristotele ricorre all'etica. Ritiene ancora che la città debba garantire una vita felice, anche se vi insiste meno, e insiste meno sulla gerarchia delle funzioni psicologiche e sul loro parallelismo con le funzioni collettive. La vita felice è sempre identificata con la vita virtuosa; ma questa volta *la virtù è medietà*. Se la costituzione è la vita della città e nella città si trovano estremi (i ricchi e i poveri) tra i quali è possibile reperire una medietà,[97] allora una costituzione felice è una costituzione che possegga la virtù, perché realizza la *medietà tra ricchezza e povertà*. La virtù non si presenta sotto forma di prestazione di una parte della città, alla quale spetti il primato, e non c'è un gruppo di governanti educati a esercitare la virtù e a governare; c'è invece un gruppo intermedio tra ricchi e poveri che tiene la città lontano dagli estremi.

Nel caso della costituzione ideale Aristotele usava uno stretto parallelismo tra funzioni dell'anima e funzioni politiche; e ricavava l'attribuzione della virtù come occupazione primaria dei governanti. Nel caso della costituzione migliore tra quelle realizzabili Aristotele usa solo il parallelismo tra costituzione e vita. Anche l'identità del bene o della felicità individuali e collettivi si pone in modo diverso. Nella costituzione ideale ogni individuo e ogni parte della città ha il massimo di bene, se occupa la posizione appropriata nella gerarchia; nella costituzione reale il massimo di bene tocca globalmente alla città che realizza condizioni intermedie, anche se i suoi membri non hanno ciascuno il massimo di bene e felicità.

[96] *Ibid.* 11, 1295a, 25-34.
[97] *Ibid.* 1295a, 34-b, 5.

La costituzione ideale in un certo senso non ha problemi, perché si instaura in condizioni speciali di luogo e popolazione, e presuppone una salda disciplina della proprietà e un buon sistema educativo. Soprattutto essa dovrebbe avere *stabilità*, perché controlla i fattori che inducono trasformazioni costituzionali. Le cose stanno in modo diverso con le costituzioni reali, nelle quali fattori politici indipendenti sono tenuti insieme dalla giustizia. La possibilità di dare interpretazioni diverse della giustizia genera *instabilità costituzionale*. Quando i fattori politici diventano indipendenti, la virtù, alla quale spetterebbe il primato assoluto, non sa più imporsi, proprio per la moderazione che le è intrinseca, e i portatori di ciascun fattore tentano di prevalere.[98]

Le trasformazioni costituzionali *esterne*, da una costituzione a un'altra, o *interne*, con il passaggio del potere da un gruppo di persone a un altro o con l'irrigidimento o il rilassamento di una costituzione,[99] passano sempre attraverso un'immagine della giustizia;[100] ma si realizzano ponendosi *scopi* particolari, che sono il vantaggio economico e l'onore,[101] a partire da *cause* scatenanti o occasioni, che possono essere una certa distribuzione del vantaggio economico o degli onori, la tracotanza, la paura, l'instaurazione di una supremazia, il disprezzo, l'aumento sproporzionato, gli intrighi elettorali, la negligenza, la trascuratezza nei dettagli, la dissomiglianza tra gli elementi del corpo cittadino.[102] Esse avvengono in modo diverso in ciascuna costituzione. Nella democrazia sono soprattutto i demagoghi che inducono trasforma-

98 *Ibid.* V, 1, 1301a, 25-b, 4.
99 *Ibid.* 1301b, 6 sgg.
100 *Ibid.* 1, 1301b, 26 sgg.; 2, 1302a, 22-31.
101 *Ibid.* 2, 1302a, 31-34.
102 *Ibid.* 1302a, 34-b, 5. Entro questa classificazione, che del resto costituisce uno schema assai libero, Aristotele introduce, nei capp. 3 e 4, una ricca serie di osservazioni particolari, che sembra turbare un poco la linearità della classificazione.

zioni;[103] nelle oligarchie esse nascono dal conflitto tra il gruppo al potere e il popolo, ma soprattutto dai conflitti interni al gruppo al potere;[104] le aristocrazie cambiano perché inclinano verso l'oligarchia o danno luogo alla democrazia.[105]

Per Aristotele la storia è andata dalla monarchia alla democrazia, che costituisce la forma più stabile di costituzione,[106] e forse la più adatta alle grandi città.[107] Ma non è detto che le vicende costituzionali abbiano un unico senso. Per Platone si passerebbe dalla costituzione della città ideale a una di tipo spartano, poi all'oligarchia e alla democrazia, per giungere alla tirannide, e di qui tornare alla costituzione ideale, secondo un ciclo.[108] A quello che attribuisce a Platone Aristotele contrappone il seguente schema di trasformazioni possibili: 1) *dalla democrazia* alla monarchia, ma anche all'oligarchia; 2) *dalla tirannide* ad altre forme di tirannide, all'oligarchia, alla democrazia o all'aristocrazia; 3) *dall'oligarchia* alla tirannide. La storia è stata quella che è stata, ma nessuna situazione racchiude un destino storico preciso. Le possibilità non sono univoche, anche se non sono del tutto indeterminate,[109] e qualunque città può sopravvivere se applica le procedure che possono contribuire a conservare il regime politico dal quale è retta.

[103] *Pol.* V, 5.

[104] *Ibid.* 6.

[105] *Ibid.* 7. Una trattazione a parte è riservata alla costituzione monarchica (cap. 8).

[106] *Pol.* V, 1, 1302a, 8-15.

[107] *Ibid.* III, 15, 1286b, 20-22.

[108] *Ibid.* V, 12, 1316a, 17 sgg.

[109] Il cap. 12 del V libro si connette con qualche difficoltà al resto della trattazione e non si capisce bene l'inserimento della critica a Platone qui. Aristotele intende soprattutto respingere il carattere ciclico della storia che egli attribuisce alla *Repubblica*. Non è detto che si tratti di un'interpretazione attendibile; ma egli così interpreta il collegamento istituito da Platone tra costituzione ideale e processo storico. Per confutare questa interpretazione Aristotele accentua il carattere indeterminato delle trasformazioni costituzionali, distinguendo nettamente il distacco tra costituzione ideale e forme costituzionali storiche dalle trasformazioni che interessano le costituzioni storiche.

Uno dei meriti principali di una costituzione diventa allora la sua *stabilità*,[110] una proprietà ereditata dalla costituzione ideale. Senonché in condizioni reali la stabilità non è garantita né direttamente dalla virtù, né da condizioni esterne territoriali e demografiche: le città non possono scegliersi facilmente l'insediamento e i vicini, e sono già esse il prodotto di uno sviluppo demografico che non è stato controllato all'origine. Invece il destino di una costituzione può dipendere dalle sue condizioni interne, cioè dal tipo di popolazione della città.

In primo luogo coloro che sono favorevoli a un regime devono essere più forti di coloro che non lo sono.[111] Perché questo si realizzi, occorre che ci siano buoni rapporti tra chi detiene le cariche politiche, chi ha diritti politici e chi ne è escluso.[112] Al di là dei principi di ciascuna costituzione, nessuno dovrebbe prevalere sulla comunità cittadina. Per la conservazione di un regime politico diventano perciò decisivi due requisiti che paiono contrastanti: 1) che i titolari delle cariche principali siano favorevoli alla costituzione in vigore,[113] 2) che evitino di condurla all'estremo, con provvedimenti che la rendano più radicale.[114] Non solo una condotta moderata li rafforza,[115] ma una politica radicale perde di vista la medietà, che è più importante dell'applicazione coerente della costituzione.[116] La soluzione migliore sarebbe una democrazia che spontaneamente funzionasse come un'aristocrazia, nella quale cioè l'esercizio del potere non desse un utile: allora i nobili occuperebbero le cariche anche senza averne un guadagno e i poveri preferirebbero campare con il proprio lavoro, disinteressandosi di politica.[117] Comunque il luogo ideale per

[110] *Pol.* VI, 5, 1319b, 33-1320a, 2.
[111] *Ibid.* IV, 12, 1296b, 15-16; V, 9, 1309b, 16-18.
[112] *Ibid.* V, 8, 1308a, 3 sgg.
[113] *Ibid.* 9, 1309a, 34-35.
[114] *Ibid.* 1309b, 20-1310a, 12; VI, 5, 1320a, 2-4.
[115] *Ibid.* V, 9, 1309b, 14-18.
[116] *Ibid.* 1309b, 18 sgg.
[117] *Ibid.* 1308b, 31-1309a, 9.

realizzare una condizione di medietà è determinato dall'oligarchia e dalla democrazia, anche se esse sono costituzioni degenerate.[118]

Nel III libro la classificazione delle costituzioni in tre forme corrette e tre scorrette si intreccia con un'interpretazione del corso storico come una serie di trasformazioni che tendono verso la democrazia. I libri centrali sembrano dare rilievo allo stadio finale del processo, cioè alla presenza di grandi democrazie nelle città popolose e dei regimi più direttamente opposti alla democrazia, cioè le oligarchie. Democrazia e oligarchia presentano poi ciascuna diverse forme. Le migliori sono quelle meno radicali, nelle quali democrazia e oligarchia si avvicinano. La democrazia è in generale il regime nel quale la libertà è la sola base dei diritti politici, perché in fatto di libertà i poveri sono politicamente uguali ai ricchi; ma la democrazia è diversa secondo la composizione sociale del popolo, che può esser fatto di contadini, di artigiani, di mercanti, di salariati e così via. Non solo queste forme di democrazia hanno ordinamenti diversi, ma hanno anche modi diversi di realizzare i propri ordinamenti. La democrazia estrema è quella nella quale tutti i liberi partecipano al governo e gli atti di governo prevalgono sulle leggi. Ma esistono anche forme di democrazia nelle quali non si raggiungono questi estremi e le leggi vengono osservate.[119]

Nelle forme migliori di democrazia e di oligarchia, o nella loro mescolanza, intervengono ancora elementi aristocratici, quelli che si sono conservati nel processo storico. Un regime di questo genere, che Aristotele chiama «costituzione», dan-

[118] *Ibid.* 1309b, 19, 31-33. Aristotele menziona la proposta di ridurre tutte le costituzioni a due forme fondamentali (oligarchia e democrazia) dalle quali far derivare tutte le altre; una proposta che non accetta (*ibid.* IV, 3, 1290a, 13-29), anche se ammette che l'oligarchia e la democrazia sono le due costituzioni più importanti (*ibid.* V, 1, 1301b, 39-40; cfr. IV, 4, 1291b, 12-13). Inoltre democrazia e oligarchia sono i due regimi che Atene e Sparta cercano d'imporre alle città sottomesse (*ibid.* IV, 11, 1296a, 32-36).

[119] *Pol.* IV, 4, 1291b, 15 sgg.; 6, 1292b, 22-1293a, 10.

dogli il nome che designa in generale un regime politico, è una *forma intermedia* di costituzione. Essa può tendere verso l'aristocrazia o verso la democrazia, è costituita dalla mescolanza di istituzioni proprie delle diverse costituzioni e si adatta a una città nella quale ci sia un forte gruppo intermedio tra ricchi e poveri.[120]

Il problema della democrazia aveva ispirato molta letteratura politica ateniese, e in particolare era vivo presso i socratici e i platonici, che della democrazia erano critici accaniti. Una delle armi da essi usate consisteva in una specie di ritorsione. La tradizione democratica si presentava come un rifiuto della tirannide: ad Atene il mito della liberazione della città dai Pisistratidi era una leggenda patriottica e democratica. La ritorsione consisteva nel considerare la democrazia una specie di tirannide, costituita dal governo arbitrario del popolo. Questo tema si trova anche in Aristotele: anche per lui la democrazia estrema, nella quale il popolo è condotto dai demagoghi, è una forma di tirannide. In essa il decreto, cioè la volontà arbitraria del popolo, prevale sulla legge.[121]

Tuttavia Aristotele ritiene che la democrazia, pur non essendo il regime politico migliore, sia il più «sicuro», soprattutto se si evitano i suoi esiti estremi, perché a esso tendono le città via via che la loro popolazione cresce. Neppure il regime misto naturalmente può essere inteso come una «ricetta universale». Esso può essere instaurato là dove oligarchia e democrazia sono possibili, e dove è possibile anche la loro correzione per la presenza di un forte gruppo intermedio tra ricchi e poveri. Quella che sembra una pura «ricetta politica» è invece anche la ricerca di una concezione della virtù che sia applicabile nelle città reali. L'aristocrazia appare come una dubbia realtà del passato, e anche in essa il riconoscimento del merito si presenta sempre mescolato agli altri fattori, in particolare

[120] *Ibid.* Il regime costituzionale è descritto ampiamente, anche se non del tutto ordinatamente, nella seconda parte del IV libro della *Politica*, dal cap. 9 in poi.

[121] *Pol.* IV, 4, 1292a, 4 sgg.

alla ricchezza.[122] Nelle aristocrazie «reali», come Cartagine e Sparta,[123] la virtù viene riconosciuta come un titolo accanto ad altri per l'accesso alle cariche politiche.[124] Una considerazione della virtù permane anche in regimi che, pur diversi dall'aristocrazia, hanno tuttavia «tendenze aristocratiche».

La virtù è affidata all'educazione. Ogni città dovrebbe incoraggiare un'educazione adatta alla propria costituzione, perché l'educazione è comunque un freno del comportamento individuale e collettivo.[125] Nella città ideale è previsto un piano di educazione pubblica. Nelle città reali i ricchi hanno sensibilità per l'educazione e possibilità di procurarsela, e dunque è comprensibile che dove essi sono al potere il regime abbia tendenze aristocratiche. Tra l'educazione buona in assoluto, modellata sulla gerarchia naturale dell'anima, e l'educazione completamente relativa alla costituzione, che può trasgredire completamente la gerarchia naturale, c'è l'educazione dei ricchi, che può simulare la prima forma di educazione.

Già nella città ideale ci sono attività *intellettuali*, che non hanno funzione politica diretta e al massimo sovrintendono all'educazione dei cittadini, e attività *pratiche*. Le attività pratiche, anche se non costituiscono l'esplicazione di un sapere superiore, sono razionali perché, realizzando la moderazione nei confronti dei desideri, si configurano come una forma di obbedienza alla ragione. Entrambi i tipi di comportamento presuppongono l'astensione dalle attività *produttive* e hanno carattere razionale. Ma sono i comportamenti pratici ispirati alla moderazione che permettono alla virtù di presentarsi nelle città reali, magari attraverso il gusto dei ricchi per la cultura. Per questa ragione la storia delle città reali non è solo un distacco progressivo e necessario dalla città ideale, con la quale anzi è ancora possibile rintracciare una qualche somiglianza, attraverso la virtù militare e la moderazione.

122 *Ibid.* 7, 1293b, 1-21; 8, 1294a, 9-29.
123 *Ibid.* 7, 1293b, 1 sgg.
124 *Ibid.* 8, 1294a, 15-29; V, 7, 1307a, 7-12.
125 *Ibid.* V, 9, 1310a, 12 sgg.

È molto difficile condurre gli uomini, quelli che non hanno una nobile natura, a praticare la virtù, senza ricorrere al timore delle punizioni. Oltre le punizioni si possono usare gli insegnamenti; ma anche questi servono a poco, se non si inseriscono in un complesso di abitudini favorevoli. E queste possono esser prodotte solo da un'apposita educazione. Sui giovani le leggi devono agire impartendo l'educazione; quanto agli adulti, su alcuni è possibile agire con l'esortazione, mentre altri devono essere puniti.[126] Nonostante che l'educazione produca l'obbedienza spontanea, poche città provvedono a essa con apposite leggi; e ciascuno cresce i propri figli come vuole.[127] Per formulare le leggi necessarie, il legislatore ha bisogno sia della pratica sia della conoscenza; però non può trovarle né presso i politici empirici, né presso i sofisti, che confondono la politica con la retorica o credono di estrarre insegnamenti dalle raccolte di leggi.[128] Occorrono sì raccolte di leggi e costituzioni, ma bisogna anche saper giudicare che cosa vada bene in generale e che cosa si adatti a circostanze determinate.[129] Quel che è stato detto in fatto di legislazione e di costituzione e le raccolte di costituzioni servono appunto per sapere che cosa preserva ciascuna costituzione e che cosa la manda in rovina, e perché alcune funzionano bene e altre no.[130]

L'*Etica nicomachea* termina con un programma pedagogico che si ricollega direttamente alla *Politica*. Il rinvio delle ultime parole della prima opera alla seconda è così esplicito che suscita qualche dubbio. Ma il contenuto di quel programma è compatibile con la *Politica*. Il progetto della città ideale contenuto negli ultimi due libri della *Politica* non è un'utopia politica che proclami un governo affidato ai dotti o guidato dai dotti: la città, anche quella ideale, deve essere retta da po-

[126] *Et. nic.* X, 9, 1179b, 7-1180a, 24.
[127] *Ibid.* 1180a, 24-b, 3.
[128] *Ibid.* 1180b, 23-1181a, 23.
[129] *Ibid.* 1181a, 23-b, 12.
[130] *Ibid.* 1181b, 12 sgg.

litici. Ma essa deve disporre di un sistema educativo pubblico, guidato, esso sì, dai dotti. Questi devono educare i giovani e indicare quali sono i criteri ai quali vanno ispirate le leggi. Ma anche nella città reale la forza di una costituzione è costituita dall'educazione, che deve saper produrre comportamenti adatti, impedendo di utilizzare la costituzione per fini arbitrari e unilaterali.[131]

Quel che Aristotele lamenta è soprattutto la mancanza di un'educazione pubblica ispirata ai principi di una costituzione e capace di preservarla.[132] È assai probabile che proprio l'educazione sia stata il campo di attività previsto da Aristotele per un filosofo come egli era. Anche Platone in fondo aveva elaborato un programma educativo; ma lo aveva fatto attraverso una drammatica utopia politica, nella quale auspicava una città retta direttamente dai filosofi. Forse il suo programma politico fu accettato con più calma dai suoi contemporanei che da molti studiosi; ed egli dovette avere un certo successo come proprietario di una scuola. Il programma educativo è ancora il contenuto della filosofia pratica di Aristotele. Questi sa di non poter rivolgersi a politici al potere, disposti a mettere in piedi un sistema educativo cittadino. Nell'*Etica nicomachea* si indirizza a giovani maturi con buoni costumi.[133] Questi potranno diventare uomini politici, e così anche i politici potranno un giorno dar retta a un filosofo. La funzione che Aristotele assegna alla filosofia e alla filosofia etica e politica è tutta qui.

Nel programma pedagogico che chiude l'*Etica nicomachea* Aristotele accenna al fatto che l'insegnamento filosofico deve passare attraverso lo studio delle singole costituzioni, per considerare anche quel che può conservarle. Uno dei contenuti dell'insegnamento politico aristotelico, accanto all'illustrazione dei principi generali della politica, è proprio

[131] *Pol.* V, 9, 1310a, 12 sgg.
[132] *Ibid.* 1310a, 22 sgg.
[133] *Et. nic.* I, 3, 1095a, 2-11.

una specie di ingegneria costituzionale. Le costituzioni reali non sono organismi impenetrabili, e anzi permettono compromessi e integrazioni. È possibile mescolare forme costituzionali diverse, scomponendo ogni costituzione nei diversi organi che presiedono alla città confrontando metodi di nomina e competenze di quegli organi. Il tema della *costituzione mista*[134] avrebbe avuto molta fortuna nel pensiero politico ellenistico e sarebbe stato uno strumento importante per cercar di comprendere la natura politica di Roma. Poi quel tema sarebbe entrato nella tradizione del pensiero politico occidentale, e avrebbe potuto trovare un facile riscontro nella *Politica* di Aristotele.

8. *La costituzione di Atene*

Nell'epilogo dell'*Etica nicomachea* Aristotele fa riferimento a raccolte di leggi e costituzioni.[135] Le liste antiche delle opere aristoteliche menzionano una raccolta di 158 costituzioni.[136] L'*Epitome* di Eraclide fa un succinto riassunto della *Costituzione di Atene* e ci dà brevissimi cenni di 43 altre costituzioni. Se si escludono citazioni e riferimenti di autori antichi, null'altro ci è pervenuto della raccolta, né sappiamo con certezza come essa fosse ordinata.

Il 26 febbraio 1890 F. G. Kenyon identificò il testo della *Costituzione di Atene* in un papiro mutilo del principio, ma probabilmente completo della fine, scritto al termine del I o all'inizio del II sec. d.C., a opera di quattro scribi diversi. Il papiro era tra gli acquisti egiziani fatti da E. A. T. W. Budge nel 1888-89 per il British Museum. Kenyon ne diede subito l'annuncio sul «Times», e all'inizio del 1891 pubblicò l'*edi-*

134 *Pol.* IV, 8, 1293b, 33-34.

135 *Et. nic.* X, 9, 1181a, 16-17; b, 7, 17.

136 Cfr. il n° 143 della lista di Diogene Laerzio e il n° 135 della lista della *Vita menagiana*.

tio princeps dell'opera, facendola seguire poco dopo dalla pubblicazione di un *facsimile*.[137] Da allora le edizioni della *Costituzione di Atene* sono state numerose.[138]

L'unico *terminus post quem* sicuro per la prima parte, narrativa, della *Costituzione di Atene* è l'aumento a 3 oboli della indennità di presenza all'assemblea, presupposto delle *Donne in assemblea* di Aristofane, collocabile verso il 390 a.C.[139] La seconda parte, analitica, descrive l'efebia, e perciò è posteriore al 335/4, anno della sua istituzione, ma è anteriore al 322, anno in cui Atene perde Samo, che la *Costituzione di Atene* considera ancora come possedimento ateniese.[140] D'altra parte sembra difficile che l'opera sia posteriore all'abolizione della democrazia ateniese per ordine di Antipatro nel 321/0, poiché questo regime è indicato come vigente. Ma non bisogna dimenticare che la *Costituzione di Atene* forse subì interventi e rimaneggiamenti.[141]

È difficile stabilire una relazione cronologica tra la *Politica* di Aristotele e la *Costituzione di Atene* sia per la scarsità di riferimenti esterni utili alla datazione della prima opera, sia per i suoi problemi di struttura interna. Del resto non si può dire con sicurezza se Aristotele stesso abbia composto la *Costituzione di Atene*. Lo stile non è del tutto riconducibile al suo; questo tuttavia potrebbe dipendere dall'influenza delle fonti oppure dal carattere particolare dell'opera, che non ha

[137] La scoperta della *Costituzione di Atene* nel papiro 131 del British Museum era stata preceduta dalla scoperta di frammenti assai ampi della stessa opera nel papiro 163, scritto probabilmente nel II sec. d.C., acquistato nel 1879 dall'Aegyptische Museum di Berlino (ora è il n° 5009 della raccolta di papiri dello Staatliche Museum di Berlino), pubblicato da F. Blass in «Hermes» nel 1880 e identificato come testo della *Costituzione di Atene* da T. Bergk sul «Rheinisches Museum».

[138] Dopo la prima edizione Kenyon stesso pubblicò una seconda edizione a Berlino nel 1903 e un'altra ne diedero Kaibel e Wilamowitz nel 1891, che però nella terza edizione del 1898 conteneva importanti contributi originali.

[139] *Costituzione di Atene* 41, 3.

[140] *Ibid.* 42, 2-5.

[141] *Ibid.* 62, 2.

un contenuto filosofico, ma narra eventi o espone il funzionamento di organi politici. Per contro molte idee che ispirano la *Costituzione di Atene* sono presenti anche nella *Politica* di Aristotele, tanto che qualcuno ha pensato che la prima opera fosse essenzialmente l'applicazione degli schemi della seconda alla storia costituzionale di Atene.[142] Tra le due opere ci sono però anche discordanze nei particolari, come nell'interpretazione di Dracone o di Solone. Non si tratta di minacce serie alla compatibilità tra le idee generali che ispirano la *Costituzione di Atene* e quelle che ispirano la *Politica* di Aristotele. Ma quelle idee appartengono al gruppo filosofico al quale Aristotele aderiva e al patrimonio comune della cultura ateniese. Esse perciò potevano esser attinte da opere diverse dalla *Politica* ed esser presenti nelle fonti dalle quali la *Costituzione di Atene* dipende. L'autore dell'opera ha infatti utilizzato storici come Erodoto e Tucidide, forse Senofonte ed Eforo, ma soprattutto scritti di storia dell'Attica e scritti di carattere più immediatamente politico, nati nelle polemiche che animarono la vita politica ateniese, specialmente nella seconda metà del V secolo.

Per molto tempo si credette che le fonti della *Costituzione di Atene* fossero in parte oligarchiche, risalenti in qualche modo a Teramene o a Crizia, e in parte democratiche, risalenti agli attidografi e in particolare ad Androzione.[143] Poi si suppose che la tradizione attidografica annoverasse tutte le tendenze, e che al suo interno Androzione rappresentasse una posizione moderata, favorevole a Teramene.[144] E così diven-

[142] Questa tesi non è inconsueta nella letteratura critica, ma è stata sostenuta con particolare rigore in J. H. Day-M. H. Chambers, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, University of California Press 1962, un'opera che ha suscitato molte discussioni.

[143] Questa fu la soluzione che del problema delle fonti diede U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, Berlin 1893 e che rimase a lungo canonica.

[144] Questa posizione è stata sostenuta soprattutto da F. Jacoby nei *Fragmenta Graecorum Historicorum* e in *Atthis, The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949.

tava superfluo introdurre una fonte oligarchica specifica, che tuttavia altri continuarono a mantenere. È probabile che la *Costituzione di Atene* abbia attinto da più parti sia fatti e riferimenti documentali, sia valutazioni storiche e politiche. E a volte il testo mostra tentativi di trovare una conciliazione di fonti diverse.[145]

La *Costituzione di Atene* potrebbe esser nata intorno ad Aristotele, ma non essere di sua mano. Non che questa alternativa sia molto rivelativa. Dire che l'opera appartiene alla sua «scuola» è poco più di una metafora, perché non abbiamo idee precise sulla natura della *scuola* aristotelica: non sappiamo quale fosse l'insegnamento di Aristotele, quale fosse il suo rapporto con gli scolari, se avesse dei collaboratori e come questi lavorassero.

Il concetto di costituzione dovette emergere attraverso la discussione politica ateniese della seconda metà del V secolo e penetrò nella cultura dotta, soprattutto attraverso Isocrate e Platone, per diventare poi uno degli strumenti principali della *Politica* di Aristotele, soprattutto dei libri centrali. Platone e Aristotele se ne servono per segnare le tappe attraverso le quali la storia reale diverge dalla città ideale o per proporre una costituzione mista, magari come ripiego e approssimazione alla costituzione ideale. È possibile che Aristotele abbia concepito il progetto di una *storia costituzionale*, nella quale il genere della raccolta di leggi e costituzioni potesse essere ripreso alla luce di un principio politico. Forse anche la *Costituzione di Atene* faceva parte della realizzazione di questo progetto. Come spesso accade nella storia, e come spesso accade con Aristotele, proprio nel momento in cui sembra possibile cogliere un nesso significativo, qualcosa viene meno. Non sappiamo se la confortevole cornice della chiusa dell'*Etica nicomachea* sia autentica o sia l'opera di un volenteroso e accorto editore, e qualcosa è andato storto nella trasmissio-

[145] P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981, pp. 20-30.

ne delle liste delle opere di Aristotele in tanti luoghi, ma anche proprio là dove esse sembrano offrirci qualche notizia sulla struttura generale della raccolta delle costituzioni.[146]

9. *La fredda luce delle idee*

È difficile dire che il pensiero politico aristotelico rifletta la situazione politica della Grecia classica del IV secolo o costituisca l'ideologia di una parte politica. Nonostante molte speculazioni, non si è mai potuto collegarlo con la politica di Alessandro. E la *Costituzione di Atene* è in gran parte dedicata alla democrazia ateniese, come se essa non fosse prossima all'abolizione da parte di Antipatro, del quale Aristotele era amico. È probabile che la *Politica* abbia una posizione del tutto marginale nella cultura greca classica, pur essendo un documento importante per la comprensione dei problemi politici che potevano nascere in una città del periodo classico. Essa offre la visione che poteva essere elaborata all'interno di una scuola filosofica, cioè in un ambiente relativamente chiuso e tendenzialmente volto al passato, magari a un passato immaginario.

Eppure, come dicevamo all'inizio, proprio questi tratti hanno dato alla *Politica* una posizione significativa nella nostra tradizione, perché in essa sono assenti temi dominanti del pensiero politico occidentale, come la legge naturale, l'universalismo imperiale, la teoria della sovranità. E invece sono presenti la centralità della comunità politica di piccole dimensioni contrapposta alla comunità universale, temi repub-

[146] Nella lista delle opere contenuta nella biografia di Aristotele dovuta a Diogene Laerzio si dice che le costituzioni sono ordinate secondo che siano democrazie, oligarchie, tirannidi e aristocrazie. Purtroppo proprio in questo punto il testo dei codici è corrotto, e su di esso si sono fatti interventi di diversa natura. Inoltre non è detto che l'ordine della raccolta delle costituzioni non sia stato dato postumamente (P. Moraux, *op. cit.*, p. 27; I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, cit., p. 50; Jones, *op. cit.*, p. 1, n. 2).

blicani contrapposti ai sogni di monarchia universale, la critica della tirannide contrapposta all'esaltazione della sovranità come potere assoluto.

L'alterità del pensiero politico aristotelico rispetto al pensiero politico moderno ha indotto a reinterpretare la *Politica* come il riflesso della società antica, non caratterizzata dal primato dei rapporti economici e del modo di produrre proprio delle società preindustriali o industriali. Temi neoclassicistici e temi marxisti si sono così saldati. Allo stesso ceppo appartengono i tentativi di trovare in Aristotele una teoria della società come comunità etica, non riconducibile a scambi di beni e servizi, non governabile con calcoli, non controllabile con convenzioni giuridiche: una teoria che, attraverso Aristotele, andrebbe da Platone fino a Kant, Hegel e alla filosofia pratica contemporanea.

La *Politica* di Aristotele è estranea al pensiero politico moderno, a quello liberale come a quello di Kant e Hegel, soprattutto perché in essa sono assenti alcuni concetti fondamentali, che abbiamo indicato, i quali sono comuni al liberalesimo come a Kant e a Hegel. Non c'è dubbio che Aristotele abbia anche sviluppato una teoria della città come comunità dominata dalla virtù e una teoria della città come comunità giusta. È del tutto possibile riportare la prima teoria, nella quale Aristotele ha proposto il progetto di una città ideale, schiavistica e sottoposta a un rigido controllo intellettuale, nella quale i filosofi non governano, ma sovrintendono all'educazione, alla morale di Kant o all'eticità di Hegel o alle diverse forme di agire comunicativo. Così come è possibile ricondurre la teoria aristotelica della giustizia, strettamente legata alla sua teoria della virtù e della gerarchia naturale delle prestazioni, alle teorie postliberali della società universale giusta. Ma non bisognerebbe né depurare quelle teorie dei contenuti meno graditi, con il pretesto che si tratta di modi di pensare comuni del suo tempo, né dimenticare che quelle teorie erano strumenti utilizzati nella cultura ateniese del V e IV secolo anche per analizzare e spiegare il funzionamento delle

piccole città greche. Partendo da una posizione marginale, con un senso acuto della separazione della filosofia dalla vita, Aristotele ha dato un quadro della vita politica del suo tempo vicino a quello offerto dalla fredda storiografia di Tucidide.

È difficile ridurre il pensiero politico di Aristotele all'uno o all'altro dei suoi contenuti, se non si vogliono disegnare improbabili profili della sua evoluzione. Si può dar la preferenza ai suoi progetti filosofici di città ideale; ma non si dovrebbe tacere che questi erano generi correnti di letteratura filosofica illiberale. Oppure si può metter l'accento sulle sue analisi acute e non edificanti; ma non si dovrebbe farne un pretesto per trasformare Aristotele in un antecedente di Machiavelli o in uno «scienziato della politica», e bisognerebbe aggiungere che esse sono l'ombra delle idee di un intellettuale che guarda le cose dal di fuori, con la memoria popolata di elogi della virtù e con la preoccupazione di trovare nella città antica un posto per uno straniero, che faceva il maestro di filosofia. Queste minuzie della biografia aristotelica si sommano, del tutto casualmente, alla complicata vicenda della storia postuma della *Politica*, rendendo puerili i tentativi di lettura diretta di quest'opera attraverso schemi ideologici o filosofici.

NOTA BIOGRAFICA

384/3 Aristotele nasce a Stagira, città della penisola calcidica, fondata in parte da coloni provenienti da Calcide nell'isola Eubea. Stagira risentiva della vicinanza della Macedonia, e il padre di Aristotele, Nicomaco, era medico del re macedone Aminta III. Nicomaco morì presto, e Aristotele passò sotto la tutela del cognato Prosseno, che era di Atarneo, una città greca della costa occidentale dell'Asia Minore.

367 Aristotele è inviato ad Atene presso l'Accademia di Platone. All'inizio dell'anno era morto Dionisio I, tiranno di Siracusa, e Platone si era recato nella città siciliana. Qui doveva fermarsi un paio di anni. Nel frattempo ad Atene era giunto l'astronomo e matematico Eudosso di Cnido che, secondo una tradizione, avrebbe preso addirittura la direzione della scuola.

361 Dopo un soggiorno di circa tre anni ad Atene Platone riparte per Siracusa portando con sé membri influenti dell'Accademia, che rimane affidata a Eraclide Pontico. Aristotele restò ad Atene vent'anni.

347 Muore Platone (che era nato nel 427), i rapporti tra Atene e Filippo di Macedonia si fanno tesi e Aristotele lascia Atene, trasferendosi ad Atarneo, su invito di Ermia, che era signore di Asso e Atarneo. Con Atarneo Aristotele aveva avuto rapporti attraverso il parente Prosseno, che era stato suo tutore; ed Ermia era legato alla corte macedone e all'Accade-

mia. Probabilmente con Aristotele si recano ad Atarneo altri membri dell'Accademia, come Corisco, Erasto e forse Senocrate. Aristotele e i suoi amici si sistemano ad Asso e qui Aristotele incontra o reincontra Teofrasto, al quale rimarrà sempre legato da amicizia e solidarietà intellettuale.

345/4 Aristotele si trasferisce a Mitilene, nell'isola di Lesbo, da dove proveniva Teofrasto, che era di Ereso. Da Mitilene Aristotele e Teofrasto passano a Stagira, forse nella casa natale del primo.

343/2 Aristotele è incaricato di badare all'educazione del giovane Alessandro, figlio di Filippo di Macedonia.

341/0 I Persiani conquistano il territorio di Ermia, lo catturano e lo mettono a morte. Pizia, sorella o nipote di Ermia, fugge e raggiunge Aristotele, che la sposa, non sappiamo esattamente quando. Aristotele vive a Stagira.

339/8 Muore Speusippo, nipote di Platone, che alla morte del maestro era diventato capo dell'Accademia. Gli succede Senocrate; ma si era considerata anche la possibilità di affidare la scuola ad Aristotele. Filippo diventa padrone della Grecia dopo la vittoria di Cheronea nel 338, e forse Aristotele a Delfi, aiutato da Callistene, redige una lista dei vincitori dei giochi pitici.

335/4 Alessandro, succeduto a Filippo, assassinato nel 336, distrugge Tebe nel 335, stroncando ogni velleità di indipendenza delle città greche. Aristotele ritorna ad Atene e svolge la sua attività di maestro nel Liceo, una pubblica palestra della città. Lo accompagna Teofrasto che, dopo la morte di Aristotele, sarà il vero fondatore della scuola aristotelica, detta appunto Liceo o Peripato.

323/2 Dopo la morte di Alessandro nel 323, Atene si ribella ai Macedoni e Aristotele si sente in pericolo; forse contro di lui è formulata un'accusa di empietà. Nel 322 Aristotele si trasferisce a Calcide nell'Eubea, dove sua madre gli aveva la-

sciato una casa. La moglie Pizia era già morta, così come il figlio Nicomaco, mentre era viva la figlia che, come la madre, si chiamava Pizia.

322 In ottobre muore Aristotele. Nel testamento dispone di essere seppellito accanto alla moglie e ricorda con riconoscenza Erpilli, che era stata la governante della sua casa.

NOTA BIBLIOGRAFICA
(*aggiornata al 2007 a cura di Emanuele Maffi*)

1. L'OPERA

Edizioni

L'*editio princeps* della *Politica* di Aristotele è quella contenuta nell'edizione aldina delle opere aristoteliche, pubblicata da Aldo Manuzio a Venezia nel 1498. La storia recente delle edizioni di quest'opera parte però dall'edizione delle opere aristoteliche di I. Bekker, curata su incarico dell'Accademia delle Scienze di Berlino e uscita nel 1831. Nel 1837 uscì a Parigi un'edizione curata da B. Saint-Hilaire. Un testo ampiamente rinnovato diede F. Susemihl (Lipsia 1872) e tra il 1887 e il 1902 W.L. Newman pubblicò a Oxford il testo della *Politica* con un ampio commentario. Due nuove edizioni del testo pubblicò O. Immisch nel 1909 e nel 1929, mentre W.D. Ross curò l'opera per la Oxford University Press nel 1957. Nel 1989 è uscita per i tipi de «Les Belles Lettres» (Collection des Universités de France) la seconda parte del terzo e ultimo tomo (libro VIII) del testo con ampio commentario a cura di J. Aubonnet che aveva pubblicato il primo volume (libri I-II) nel 1960. La più recente edizione condotta sulla base di un riesame dei manoscritti è quella di A. Dreizehnter (Fink, München 1970).

Commenti

Prima del commento di Newman, citato nella sezione precedente, erano uscite le importanti annotazioni di Susemihl (nell'edizione di testo e traduzione di Lipsia in due volumi del 1879), e l'edizione commentata in cinque volumi di Susemihl e R.D. Hicks (Londra 1894). A questi si deve aggiungere il commento di Aubonnet, già menzionato, e il ben più recente commento di E. Schütrumpf («Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung», Berlino 1991-2005). L'ultimo commento pubblicato in lingua inglese appartiene alla collana «Clarendon Aristotle Series» (1995-1999): i libri I-II a cura di T. Saunders, che aveva già redatto una nuova edizione (Harmond-

sworth 1983) della traduzione di T.A. Sinclair, i libri III-IV a cura di R. Robinson (si tratta di una revisione della precedente edizione di Robinson del 1962), i libri V-VI e VII-VIII curati rispettivamente da D. Keyt (1999) e da R. Kraut (1997). Si deve inoltre ricordare il commentario filosofico di P.L.P. Simpson (*A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, University of North Carolina Press, 1998).

Traduzioni

In *francese*: la *Politica* di Aristotele è stata tradotta da B. Saint-Hilaire (Parigi 1837), da J. Tricot (Parigi 1962), da J. Aubonnet (Parigi 1960-1989) e da P. Pellegrin (Parigi 1990 [1993²]).

In *tedesco*: le traduzioni sono quelle di J. Bernays (Berlino 1872, limitata ai primi tre libri), E. Rolfes (Lipsia 1912), O. Gigon (Zurigo 1955), P. Gohlke (Paderborn 1959). A queste va aggiunta la sopraccitata traduzione di E. Schütrumpf.

In *inglese*: hanno tradotto la *Politica* J.E.C. Welldon (Londra 1883), B. Jowett (Oxford 1885; ripubblicata nel vol. X della traduzione inglese di tutte le opere di Aristotele a cura di Ross, Oxford 1921, e, rivista da J. Barnes, nell'edizione curata da S. Everson per la Cambridge University Press, 1988), E. Barker (Oxford 1946, riedito nel 1995 a cura di R.F. Stalley negli Oxford World's Classics), C. Lord (Chicago 1984), Saunders, Robinson, Keyt e Kraut per la già citata edizione dei «Clarendon Aristotle Series», P.L.P. Simpson (University of North Carolina Press 1997), C.D.C. Reeve (Indianapolis 1998).

In *italiano*: le traduzioni recenti sono quelle di V. Costanzi (Bari 1918), G. Del Sasso (Padova 1949) e di R. Laurenti (Bari 1966, riedita nel 1993 e giunta nel 2006 alla sua 8ª edizione).

2. La critica

Opere complessive su Aristotele

Aristote et les problèmes de méthode. Communications presentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain 1961.

Ackrill J., *Aristotle the Philosoper*, Oxford 1981.

Barnes J., *Aristotle*, Oxford 1982 (trad. it. Torino 2002).

Barnes J. (a cura di) *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995.

Berti E. (a cura di), *Guida ad Aristotele. Logica, fisica, cosmologia, psicologia, biologia, metafisica, etica, politica, poetica, retorica*, Roma-Bari 1997.

Bodéüs R., *Aristote. Une philosophie en quête du savoir*, Paris 2004.

Cardullo L., *Aristotele. Profilo introduttivo*, Roma 2007.

Crubellier M.-Pellegrin P., *Aristote. Le philosophe et les savoires*, Paris 2002.
Düring I., *Aristoteles – Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966 (trad. it. Milano 1976).
Düring I., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957.
Jaeger W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923 (trad. it. Firenze 1935).
Lloyd G.E.R., *Aristotle: the growth and the structure of his thought*, Cambridge 1968 (trad. it. Bologna 1985).
Rapp C., *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg 2001.

Opere complessive sul pensiero politico di Aristotele

Aalders G.J.D., *Die Teorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam 1968.
Accattino P., *L'anatomia della città nella 'Politica' di Aristotele*, Torino 1986.
Aristotele's 'Politics'. A Symposium, «The Review of Metaphysics» IL, 1996.
Annas J., *The Morality of Happiness*, New York 1993.
Arnim H. von, *Die politischen Theorien des Altertums*, Wien 1910.
Aubenque P., *La prudence chez Aristote*, Paris 1962.
Aubenque P.-Tordesillas A. (a cura di), *Aristote politique*, Paris 1993.
Barker E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London 1906.
Barnes J.-Schofield M.-Sorabji R., (a cura di), *Articles on Aristotle. 2 Ethics and Politics*, London 1977.
Bertelli L., *Historia e Methodos. Analisi critica e topica politica nel secondo libro della «Politica» di Aristotele*, Torino 1977.
Bien G., *Die Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg 1973 (trad. it. Bologna 1985).
Blasucci S., *Il Pensiero Politico di Aristotele*, Bari 1977.
Bodéüs R., *Le philosophe et la cité*, Liège-Paris 1982.
Bodéüs R., *Aristote. La justice et la cité*, Paris 1996.
Bodéüs R., *La Véritable Politique et ses Vertus Selon Aristote*, Leuven 2004.
Bordes J., *Politeia dans la pensée grecque jusq'à Aristote*, Paris 1982.
Boudouris K.I. (a cura di), *Aristotle's Political Philosophy: Proceedings of the 6th International Conference on Greek Philosophy*, 2 vols., Athens 1995.
Braun E., *Das dritte Buch der aristotelischen «Politik». Interpretation*, Wien 1965.
Calabi F., *La città dell'Oikos. La politica di Aristotele*, Lucca 1984.
Davis M. *The Politics of Philosophy. A commentary on Aristotle's 'Politics'*, Lanham MD 1996.

Frank J.A., *A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics*, Chicago 2005.
Gastaldi S., *Aristotele e la politica delle passioni*, Torino 1990.
Gastaldi S., *BIOS HAIRETOTATOS. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli 2003.
Giorgini G., *I Doni di Pandora. Filosofia, Politica e Storia nella Grecia Antica*, Bologna, 2001.
Hentschke A.B., *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der Nomoi im Platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles*, Frankfurt 1971.
Höffe O. (a cura di), *Aristoteles' Politik*, Berlin 2001.
Joly R., *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles 1956.
Johnson C.N., *Aristotle's Theory of the State*, New York 1990.
Kalimtzis K., *Aristotle on Political Enmity and Disease*, Albany 2000.
Kalchreuter H., *Die Mesotes bei und vor Aristoteles*, Tübingen 1911.
Kamp A., *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen. Wesentheorie und Polisordnung*, München 1985.
La Politique d'Aristote. Entretiens Fondation Hardt XI, Vandoeuvres-Gèneve 1965.
Keyt D.-Miller F. D. Jr. (a cura di), *A Companion to Aristotle Politics*, Oxford 1991.
Kraut R., *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford 2002.
Kraut R.-S. Skultety (a cura di), *Aristotle's Politic. Critical Essays*, Oxford 2005.
Kullmann W., *Il pensiero politico di Aristotele*, Milano 1992.
Lord C., *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca and London 1982.
Lord C.-O'Connor D.O. (a cura di), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley 1991.
Laurenti R., *Introduzione alla Politica di Aristotele*, Roma-Napoli 1992.
Miller F.D. Jr., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford 1995.
Moraux P., *À la recherché de l'Aristote perdu, Le Dialogue «Sur la Justice»*, Louvain-Paris 1957.
Mulgan R.G., *Aristotle's Political Theory*, Oxford 1977.
Nichols M.P., *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's 'Politics'*, Savage MD 1992.
Natali C., *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989.
Patzig G. (a cura di), *Aristoteles Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen 1990.
Riedel M., *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt 1975.

Rist J.M., *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*, Toronto 1989.
Ritter J., *„Naturrecht" bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts*, Stuttgart 1961.
Ritter J., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt 1969.
Ryffel H., *Metabole politeion. Der Wandel der Staatsverfassungen. Untersuchungen zu einem Problem der griechischen Staatstheorie*, Bern 1949.
Salkever S.G., *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton 1990.
Schütrumpf E., *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam 1980.
Stark R., *Aristotelesstudien. Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik*, München 1954.
Steinmetz P. (a cura di), *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Hildesheim-New York 1973.
Swanson J.A., *The Public and The Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca 1992.
Tessitore A. (a cura di), *Aristotle and Modern Politics: The Persistence of Political Philosophy*, Notre Dame 2002.
Trude P., *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Staatsphilosophie*, Berlin 1955.
Vergnières S., *Éthique et Politique chez Aristote. Physis, Êthos, Nomos*, Paris 1995.
Weil R., *Aristote et l'Histoire*, Paris 1960.
Wolff F., *Aristote et la politique*, Paris 1991.
Zanetti G., *La Nozione di Giustizia in Aristotele*, Bologna 1993.

Cronologia degli scritti politici di Aristotele

Oltre alle opere di Jaeger e di Düring citate nella prima sezione si vedano:

Armin H. von, *Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik*, «Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien» Philos. Hist. Kl. Bd. 200, 1 Abh. 1924.
Gohlke P., *Die Entstehung der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik*, «Sitzungsberchte der Akademie der Wissenschaften in Wien» Philos. Hist. Kl. Bd. 223, 2 Abh. 1944.
Laurenti R., *Genesi e formazione della «Politica» di Aristotele*, Padova 1965.
Meijer P.A., *Cronologie en Redactie van Aristoteles' Politica*, Assen 1962.

POLITICA

ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ Α-Θ

SOMMARIO

Libro I

Dopo aver introdotto la città quale forma massima di comunità, Aristotele distingue tra le diverse forme di comunità comprese entro di essa. La più importante tra queste è la famiglia (1-3). La famiglia è costituita dai rapporti tra marito e moglie, tra padre e figli e tra padrone e schiavi; il problema della schiavitù è ampiamente discusso (3-7).

Altra componente importante della famiglia è la proprietà, la quale è connessa con i modi di vita, perché la prima forma di proprietà consiste nei mezzi di sussistenza. Questo costituisce un *limite naturale* della proprietà, dovuto alla limitazione dei *bisogni naturali* (8). Ma c'è un altro modo di acquistare ricchezza, che non conosce limiti: è la *crematistica*, che mira al guadagno per il guadagno e si serve del commercio e del denaro. Un'arte di acquisizione di beni, che metta a profitto le opportune conoscenze concernenti le risorse naturali, è auspicabile, purché resti subordinata all'amministrazione del patrimonio familiare (9-11).

Il rapporto tra padre e figli è simile a quello tra il re e i sudditi, mentre il rapporto tra marito e moglie è di tipo politico (12).

L'ultimo capitolo del libro è dedicato al problema dei modi nei quali devono partecipare alla virtù chi comanda, chi è comandato, gli uomini, le donne, i fanciulli, i liberi e gli schiavi (13).

Libro II

Il libro si annuncia come una rassegna delle costituzioni reali più celebri e dei progetti di costituzione escogitati da alcuni autori. Il *principio naturale* di questa ricerca è un breve esame del modo in cui si

può intendere la comunanza dalle cose che costituisce il presupposto dell'appartenenza a una città (1).

Aristotele passa ad esaminare le idee politiche di Platone, incominciando dalle proposte della *Repubblica* sulla comunanza delle donne e sull'abolizione della proprietà. Queste proposte sono state ispirate a Platone dalla preoccupazione per l'unità della città; ma l'unità cittadina non può essere troppo stretta e non può esser confusa con quella dell'individuo e della famiglia (2). Segue un esame particolareggiato dei problemi posti dalla comunanza dei beni e dall'abolizione della famiglia (3-5). La divisione in classi stabilita dalla *Repubblica* non è sempre chiara e non elimina, anzi aggrava, le minacce all'unità cittadina (5).

Viene poi esaminata la costituzione proposta nelle *Leggi*, mettendo in luce l'affinità di questo progetto con quello della *Repubblica* e le difficoltà sollevate dalle molte disposizioni particolari che esse contengono, soprattutto in materia di distribuzione della terra e di controllo della popolazione. Anche dal punto di vista propriamente costituzionale le *Leggi* contengono posizioni inaccettabili (6).

I progetti costituzionali di Falea e di Ippodamo sono presi in considerazione come proposte di singoli autori, che si mantengono più aderenti alla realtà, perché non propongono novità radicali in tema di educazione dei bambini e di disciplina delle donne. In questi sistemi ha una posizione centrale la regolamentazione della proprietà (7, 8).

La sezione successiva del libro (9, 10 e 11) è dedicata all'esame di tre costituzioni reali, celebri nel mondo antico e per certi versi simili: le costituzioni di Sparta, Creta e Cartagine.

Chiude il libro un capitolo (12) dedicato all'opera di grandi legislatori. Particolare spicco ha la figura di Solone.

Libro III

Dopo una discussione su ciò che costituisce l'unità della città e permette di appartenervi, si stabilisce che è cittadino chi è in grado di partecipare alle funzioni politiche della città, cioè di accedere agli organi deliberativi e giudiziari, siano essi di carattere assembleare o siano costituiti da magistrature specializzate (1, 2). Analogamente l'unità cittadina sembra costituita dalla costituzione, più che dal territorio o dalla popolazione. La popolazione è un'entità ambigua, perché la sua unità può essere costituita dall'unità di stirpe o dalla

permanenza degli individui che la compongono. Il riferimento alla costituzione pone tuttavia il problema della continuità degli atti pubblici nei cambiamenti politici (3).

Un altro problema è costituito dal riferimento alla virtù, perché non è chiaro se esista una virtù unica e specifica, come condizione per godere del titolo di cittadino. Se c'è, non è detto che essa coincida con la virtù dell'uomo buono in assoluto, perché questa è unica, mentre le virtù politiche potrebbero esser diverse per ogni tipo di costituzione e per ogni funzione esplicata nella città o per ogni posizione gerarchica occupata in essa. La virtù politica coincide con la virtù assoluta nella costituzione migliore, dove, come saggezza, è propria di coloro che esercitano l'autorità. Chi esercita compiti degni dell'uomo libero può praticare virtù specifiche, compatibili con la saggezza; perciò nelle città rette dalla costituzione migliore avrà la cittadinanza, mentre chi si dedica a lavori manuali, essendo escluso dalla virtù, sarà escluso anche dalla cittadinanza (4, 5).

Si passa alla trattazione delle forme delle costituzioni (6), che vengono classificate secondo il tipo di governo che sanciscono e secondo l'orientamento che hanno nei confronti dell'utile dei governati (7).

Segue una sezione dedicata alla discussione di problemi posti dalla teoria delle costituzioni. Ci sono difficoltà a definire contemporaneamente le costituzioni con criteri puramente numerici e con criteri sostanziali (come ricchezza e povertà): è meglio dar la preferenza ai criteri sostanziali (8). Ogni tipo di costituzione realizza una qualche forma di giustizia, ma spesso si tratta di una forma parziale, nella quale si fa valere solo un aspetto della vita politica. Ci sono infatti nella città aspetti importanti, costituiti da scambi di prestazioni, che non sono però il fine della comunità cittadina (9).

La sovranità può essere collocata in una o più persone e, se si tratta di più persone, queste possono essere il popolo, i ricchi ecc. Si pone così il problema del fondamento del potere della maggioranza o comunque del potere di qualcuno sugli altri o perfino della legge sui cittadini (10). Ci sono ragioni a favore del potere della maggioranza, per le qualità che essa ha come gruppo. I membri della maggioranza, come quelli di tutti gli organi collettivi, possono non avere competenze professionali. Ma esistono capacità di giudizio, che sono diverse e superiori rispetto alle capacità professionali. È vero che tutte le magistrature, individuali o collettive, dovrebbero dipendere dalla legge; ma questa a sua volta dipende dalla costituzione (11).

Ogni comunità politica si propone la realizzazione di un qualche tipo di giustizia, e ogni tipo di giustizia è una forma di uguaglianza. Si potrebbe anche pensare che le cariche vadano distribuite in modo ineguale, tenendo conto dei titoli di superiorità di certe persone o gruppi di persone. Ma bisogna che la superiorità concerna qualità necessarie per la sussistenza della città o per la sua vita perfetta (12). Le diverse costituzioni tendono a dare la preferenza all'uno o all'altro dei fattori che garantiscono l'esistenza di una comunità cittadina. La giustizia esige una certa uguaglianza, che però non deve essere un'uguaglianza indiscriminata. Le costituzioni degenerate attribuiscono il primato al fattore che meglio si confà alla loro natura. È comprensibile che non si tollerino squilibri di potere troppo forti; d'altra parte, se ci sono personalità davvero eminenti per virtù, è giusto che esse abbiano un'autorità eccezionale (13).

Il regno e le sue forme (14). Il regno pone il problema del primato della decisione individuale del sovrano o del criterio generale stabilito dalla legge. Si ripresenta anche il problema di pregi e svantaggi del governo di una persona singola rispetto a un governo collettivo. Del resto un regno fondato sulla virtù è affine a un'aristocrazia. Si delinea un quadro della successione delle forme di governo dalla monarchia originaria alla democrazia (15). La monarchia assoluta solleva una serie di difficoltà. Essa sembra violare la parità tra i cittadini, fondata sulla loro somiglianza, e opporsi alla sovranità della legge. La legge per altro non può predeterminare tutti i casi, e ha bisogno dell'intervento del magistrato. Se si giustifica il regno assoluto in base all'opportunità che chi è migliore abbia più potere, allora con lo stesso ragionamento si può giustificare un'aristocrazia. Del resto il re ha bisogno di circondarsi di magistrati dipendenti, che deve fare compartecipi del potere (16). La monarchia assoluta fondata sulla virtù è una forma corretta di costituzione e costituisce l'applicazione della giustizia in presenza di un grado eccezionale di virtù (17). L'educazione e le leggi che permettono l'instaurazione di un'aristocrazia sono anche quelle che permettono l'instaurazione di una monarchia (18).

Libro IV

C'è un'unica scienza che deve cercare quale sia la costituzione migliore, sia quella che è tale in assoluto, sia quella che si adatta alle

diverse circostanze, quale sia la costituzione che è attuabile in una condizione particolare e quale la costituzione più comune. Bisogna anche studiare i modi più efficaci per instaurare una determinata costituzione in condizioni reali date. Infine è possibile stabilire un rapporto tra costituzione e leggi (1).

Il sistema della costituzione annovera non solo tipi diversi di costituzione, ma anche specie diverse di ciascun tipo. Di ogni specie bisogna esaminare quali sono le condizioni che la rendono più adatta a determinate circostanze, quali sono i mezzi per instaurarla e per conservarla e quali sono le cause che la fanno decadere (2). Ogni costituzione ha specie diverse secondo le specie delle parti che partecipano alla vita politica. Non si possono far derivare tutte le forme di costituzione dall'oligarchia e dalla democrazia, perché queste sono forme degenerate della costituzione fondata sulla virtù, sia essa il regno o l'aristocrazia (3).

Democrazia e oligarchia non possono essere caratterizzate soltanto come dominio rispettivamente della maggioranza o della minoranza oppure dei ricchi e dei poveri, oppure dei liberi o dei nobili. Bisogna tener conto delle parti che costituiscono la città e della loro gerarchia. La ricchezza e la povertà sono solo alcune delle condizioni che caratterizzano una città, e neppure le più importanti. Sono assai più importanti i tipi di minoranza o di massa popolare che costituiscono le diverse oligarchie e democrazie. Ci sono specie differenti di democrazia. Quella estrema è caratterizzata dal potere arbitrario del popolo, che agisce come un tiranno, è dominato e adulato dai demagoghi e non osserva le leggi (4). Anche l'oligarchia ha diverse specie. Qualche volta le leggi di un regime non corrispondono ai costumi e al tipo di educazione che vigono in esso, soprattutto quando ci sono stati rivolgimenti politici (5). Le diverse forme di democrazia e di oligarchia possono anche essere caratterizzate dalla diversa distribuzione delle cariche, dalle barriere censitarie e dalla possibilità effettiva che i cittadini hanno di esercitare il potere, secondo le loro condizioni economiche (6).

Le diverse forme di aristocrazia (7), di regime costituzionale (8-9) e di tirannide (10).

La costituzione migliore che si adatta al maggior numero di città e persone in condizioni non eccezionali è quella fondata sulla classe media (11). In generale alle comunità politiche conviene una costituzione che sia sorretta dal consenso della maggioranza. Nella costi-

tuzione entrano elementi qualitativi e quantitativi. Quando prevalgono i secondi si hanno democrazie; quando prevalgono i primi si hanno oligarchie. La soluzione migliore è costituita da una costituzione intermedia, che si regga su una classe media (12).

Esistono accorgimenti che si adattano alle diverse costituzioni. I principali sono quelli che concernono la partecipazione dei cittadini alle assemblee e ai tribunali, e il loro rapporto con le armi. La funzione militare ha contato nello sviluppo storico delle forme politiche (13). Nelle costituzioni ci sono tre elementi principali, che sono gli organi deliberativi, le magistrature e l'ordinamento giudiziario. Democrazie e oligarchie regolamentano in modi diversi la funzione deliberativa (14). Tra le funzioni cittadine solo alcune sono esercitate da magistrati. Non tutte le città hanno le medesime magistrature, che sono diverse per i diversi regimi. Anche il sistema di nomina dei magistrati dipende dalla forma delle costituzioni (15). Un discorso analogo si può fare per la giustizia, tenendo conto dell'ambito entro il quale i giudici sono scelti, delle questioni delle quali si occupano e del metodo di scelta, che può essere la votazione o il sorteggio. Mescolando questi diversi modi di istituire i tribunali si hanno tribunali di tipo diverso, adatti alle diverse forme di costituzione (16).

Libro V

Bisogna indagare la trasformazione delle costituzioni, la loro dissoluzione e la loro conservazione. Tutte le costituzioni hanno alla loro base la giustizia intesa come uguaglianza, ma questa è interpretata il più delle volte in modo parziale, perché si pretende che una forma particolare di essa sia l'uguaglianza in assoluto. A volte le trasformazioni costituzionali partono dal progetto di trasformare la costituzione vigente in un'altra; altre volte nascono quando un gruppo tenta di impadronirsi del potere; altre volte ancora scaturiscono dal tentativo di mutare solo una magistratura. Poiché tutte le costituzioni cercano di realizzare una certa forma di giustizia e di uguaglianza o di inuguaglianza, le forme fondamentali di costituzione sono l'oligarchia, cioè il governo di pochi (e il merito in genere è di pochi), e la democrazia, che si fonda sulle uniformità largamente diffuse. La democrazia è la costituzione più stabile (1).

Nei rivolgimenti costituzionali bisogna distinguere le *disposizioni* di coloro che insorgono, i *fini* che si propongono e le *cause oc-*

casionali delle rivolte. La *disposizione* che rende favorevoli a una rivolta è sempre una rivendicazione di giustizia come uguaglianza insieme con la convinzione di avere meno di altri. I *fini* sono costituiti dal guadagno e dall'onore. Le *cause occasionali* dei rivolgimenti politici sono casi particolari di attribuzione di guadagni e onori, ritenuti iniqui, la tracotanza, la paura, la supremazia, il disprezzo e l'aumento sproporzionato di una parte della città. A queste occasioni si aggiungono gli intrighi elettorali, la negligenza, la trascuratezza nelle piccole cose e la dissomiglianza tra gli elementi della città (2).

Le cause delle trasformazioni costituzionali agiscono con modalità diverse, che vengono esemplificate (3). A volte esse nascono da piccole contese iniziali di carattere personale, che sono importanti soprattutto quando coinvolgono persone eminenti, oppure dalla crescita del peso di una parte della città: in questo caso nascono oligarchie o democrazie. I rivolgimenti avvengono anche se si fronteggiano parti direttamente opposte, senza mediazioni. Ci sono casi nei quali si usa la violenza e ci sono casi nei quali si usa l'inganno (4).

Passando ad attribuire tipi diversi di rivolgimenti alle diverse forme di costituzione, si descrive l'opera dei demagoghi che inducono i ricchi a riunirsi e ad abbattere le democrazie. I demagoghi possono anche trasformarsi in tiranni, soprattutto nei tempi recenti, nei quali l'abilità oratoria è diventata importante, mentre in passato i tiranni partivano soprattutto dal potere militare. Nelle democrazie meno tradizionali e più recenti il tiranno può arrivare al potere anche attraverso le elezioni, dove il censo è basso e si vota non per tribù, ma in assemblee plenarie (5).

Le oligarchie si trasformano o perché il popolo si sente offeso, anche per il carattere troppo ristretto dell'oligarchia, o per contese interne al gruppo oligarchico. Queste nascono perché qualcuno degli oligarchi si trasforma in demagogo o dissipa le proprie ricchezze o crea una nuova oligarchia in seno alla prima. Possono provocare la caduta delle oligarchie le guerre, le vertenze matrimoniali o giudiziarie tra oligarchi o (come nei regimi costituzionali) l'aumento delle ricchezze dei cittadini senza che le barriere censitarie vengano modificate (6).

Le aristocrazie subiscono rivolgimenti quando coloro che partecipano del potere sono troppo pochi, e alcuni degli esclusi ritengono di essere meritevoli, o quando il dislivello tra ricchi e poveri è trop-

po forte. Regimi costituzionali e aristocrazie mutano quando in esse sono mal miscelati elementi democratici, elementi oligarchici e riconoscimento della virtù. Le trasformazioni avvengono di solito dai regimi costituzionali alle democrazie e dalle aristocrazie alle oligarchie, ma anche dai regimi costituzionali alle oligarchie e dalle aristocrazie alle democrazie. Come per tutte le costituzioni, i mutamenti avvengono a volte gradualmente, a partire da piccole trasformazioni, ma ciò vale soprattutto per le aristocrazie.

Tutte le costituzioni mutano, oltre che per cause *interne*, anche per cause *esterne*: queste sono costituite da città che hanno una costituzione contraria e sono vicine, o lontane ma potenti (7).

I mezzi che permettono di salvare le costituzioni sono contrari alle cause della loro distruzione. Bisogna evitare le illegalità anche piccole, aver cura delle relazioni tra il gruppo al potere e chi dal potere è escluso, sia nella distribuzione delle cariche, sia nell'acquisizione delle ricchezze. A questo serve la breve durata delle magistrature. A volte la minaccia prossima di una città con una costituzione contraria a quella che si vuol mantenere giova, perché rappresenta un pericolo concreto. Là dove c'è, giova tenere aggiornato il livello del censo. La sorveglianza sul modo di vita, perché sia conforme alla costituzione, e quella sugli arricchimenti eccessivi sono strumenti importanti per la conservazione delle costituzioni (8).

Per assegnare le cariche più importanti bisogna richiedere fedeltà alla costituzione, competenza e virtù, almeno il tipo di virtù e giustizia che il particolare tipo di costituzione esige. Ma in generale le costituzioni degenerano quando non osservano la medietà, cioè quando si spingono verso le forme estreme del loro stesso tipo. Alle oligarchie e alle democrazie è indispensabile la conservazione dei ricchi e dei poveri, e la loro ostilità reciproca non deve superare certi limiti. Un altro fattore importante di conservazione delle costituzioni è l'educazione, che deve essere adatta a ciascun tipo di regime (9).

Rovina e salvezza delle due forme di monarchia, che sono il regno e la tirannide. Il regno è affine all'aristocrazia, mentre la tirannide è una mescolanza di democrazia e di oligarchia estreme. Regno e tirannide hanno origini diverse. Le monarchie cadono, come le altre costituzioni, perché i cittadini sono vittime di ingiustizie, dovute alla tracotanza, perché sono oltraggiati e disprezzati e perché sono danneggiati nelle loro sostanze. Le ribellioni mirano a colpire la per-

sona del re o a rovesciare il suo potere. Le tirannidi cadono per cause esterne, cioè per l'intervento di democrazie oppure di regni o aristocrazie. Oppure cadono per motivi interni, per dissidi tra coloro che hanno parte nel potere, o per il disprezzo e l'odio che suscitano. I regni sono più stabili rispetto ai pericoli esterni. Le cause interne del loro dissolvimento sono le discordie tra governanti o il tentativo di trasformarli in tirannidi. Nei tempi moderni non ci sono più regni, perché si sono diffuse le condizioni di uguaglianza (10).

I regni si salvano soprattutto con la moderazione, le tirannidi con una politica di sospetto e sorveglianza sui cittadini e con il loro sfruttamento. In un altro modo la tirannide si può salvare diventando più simile a un regno, magari anche solo nelle apparenze, purché il tiranno non rinunci alla potenza di cui dispone (11).

Le tirannidi, come le oligarchie, di solito durano poco; ma ci sono state tirannidi durature. Una breve discussione mette in luce le manchevolezze della teoria della *Repubblica* di Platone sulle trasformazioni delle costituzioni. In particolare i casi effettivi mostrano che le cose vanno in modo diverso (12).

Libro VI

Si devono trattare i diversi modi nei quali si può presentare una costituzione, perché una forma costituzionale può presentare elementi che appartengono a un'altra (1).

Principi e istituzioni della democrazia (2). L'uguaglianza può essere intesa come semplice uguaglianza numerica o come uguaglianza delle ricchezze (3). Esistono diverse forme di democrazia. La prima e migliore è quella delle città agricole. Seguono quelle dei pastori, dei mercanti e dei salariati. Ci sono provvedimenti specifici per instaurare le diverse forme di democrazia (4). Per conservare la democrazia bisogna evitare di spogliare i ricchi, ma anche evitare che i poveri siano troppo indigenti e aiutarli ad avviare un lavoro o a costituirsi una piccola proprietà (5).

Le forme di oligarchia sono opposte e corrispondenti alle forme di democrazia (6). Quali sono gli accorgimenti per la conservazione delle oligarchie (7).

Il libro si chiude con una rassegna delle magistrature necessarie e di quelle importanti che devono esser presenti in una città tenendo anche conto dei tipi di regime politico (8).

La miglior forma di vita individuale corrisponde alla miglior forma di vita per la città nel suo complesso, e non c'è dubbio che tra i beni individuali e collettivi i migliori sono i beni dell'anima, dopo i quali vengono quelli del corpo e quelli esterni (1).

C'è chi mette in dubbio la legittimità stessa della vita politica ed esalta una vita solitaria. Ma c'è anche chi fa del dominio sugli altri il fine della vita politica. In realtà né il dominio né la coltivazione delle capacità belliche sono il fine della città, che si regge sul consenso dei cittadini, a meno che si tratti di persone adatte alla dominazione dispotica. Del resto una città può essere politicamente perfetta anche vivendo in isolamento (2). La legittimità della vita politica è talvolta messa in dubbio anche da chi ritiene che essa consista nella vita attiva e che la vera virtù non sia attiva. In realtà non sempre l'azione consiste nel produrre risultati esterni (3).

Passando a trattare delle condizioni nelle quali si possa realizzare una costituzione conforme agli auspici, si affronta la questione della *grandezza* della città, suscettibile di ricevere la migliore costituzione. Il primo aspetto del problema è costituito dalla *popolazione*, che deve essere di dimensione tale da permettere rapporti diretti tra i cittadini veri e propri (4).

Considerazioni affini si possono fare per il *territorio* (5). I rapporti con il mare sono importanti: è meglio che la città abbia comunicazione con il mare, per ragioni commerciali e militari. Ma il commercio marittimo deve servire ai bisogni della città e non deve essere perseguito per guadagno. Inoltre la città deve esser protetta con leggi dai pericoli che possono rappresentare i marinai della flotta militare e i commercianti (6).

È importante anche la *qualità* naturale della popolazione. Rispetto ai popoli dell'Europa e dell'Asia i Greci, che occupano una posizione mediana, sono superiori, perché posseggono intelligenza e ardimento (7).

Non tutto ciò che appartiene a una città ne è una *parte*, nel senso proprio del termine, perché non è parte della città tutto ciò che ha a che fare con gli aspetti *necessari* della vita associata. Le funzioni principali della città concernono il nutrimento, le arti, l'armamento, il commercio, il culto, la funzione deliberativa e quella giudiziaria (8). Bisogna stabilire in che modo le funzioni e le cariche relative vadano distribuite tra i cittadini. È possibile assegnare agli anziani le

cariche che esigono saggezza e ai giovani quelle che esigono forza, sicché il potere rimanga all'interno dello stesso gruppo, diviso solo per età. È bene anche che i cittadini siano proprietari della terra, che dovrebbero far coltivare da perieci o da schiavi. Il sacerdozio deve essere affidato alle persone che hanno lasciato la vita attiva (9).

Dopo una considerazione sull'origine delle mense comuni e degli stessi ordinamenti politici, si passa a trattare della disciplina della proprietà. Questa deve essere ripartita in pubblica e privata. Quella pubblica deve esser divisa in lotti destinati al culto e in lotti destinati alle mense comuni. Ogni proprietà privata deve avere anch'essa due lotti, uno vicino al centro cittadino e l'altro verso i confini del territorio. I cittadini veri e propri non devono lavorare la terra, che dovrebbe essere coltivata da schiavi o perieci (10).

Importante è la posizione della città, sia per la sua esposizione, sia per il rifornimento di acqua; ma devono esser tenute presenti anche le condizioni politiche e militari. Occorre render la città bella, ma anche ben munita di fronte agli attacchi esterni, e le fortificazioni sono importanti (11).

Sedi delle mense comuni, dei templi, delle piazze, dei ginnasi e delle magistrature urbane e della campagna (12). Per stabilire la vera e propria costituzione migliore, bisogna tener presente che il vero scopo della città è la felicità e bisogna sapere quali azioni producono la felicità; a questo scopo non sono molto importanti i beni esterni. Per costruire una buona città bisogna disporre di buoni cittadini, e la bontà degli uomini dipende in parte dalla natura e in parte dall'educazione (13).

Il modo migliore per distribuire il potere consiste nell'esercitare le cariche a turno, dando i posti di comando ai più anziani. A questo modo l'educazione alla virtù politica coinciderà con l'educazione alla virtù in generale, perché è degno di un uomo obbedire solo in ragione dell'età. Del resto l'anima ha due parti, una dotata originariamente di ragione e l'altra fatta per obbedire alla ragione. La prima parte dell'anima, nell'esercizio delle attività conoscitive pure, è superiore all'altra, come la pace è migliore della guerra e ne è il fine e l'ozio è lo scopo del lavoro. Perciò l'educazione va impartita tenendo presenti questi rapporti. Le costituzioni greche celebri, in particolare quella spartana, hanno il difetto di mirare esclusivamente alla guerra e al dominio sugli altri (14). Identica è la virtù del singolo e quella della collettività, e migliori sono le virtù che si esercitano nella pace e nell'ozio rispetto a

quelle che si esercitano nell'attività e nel lavoro. L'educazione deve mirare a subordinare il corpo all'anima e gli appetiti alla ragione (15).

Le norme sui matrimoni e la generazione (16) e sull'educazione dei ragazzi (17).

Libro VIII

L'educazione deve corrispondere al tipo di costituzione, e deve essere impartita a cura della città, e non privatamente (1). La pratica educativa corrente non è uniforme e del resto i contenuti dell'educazione sono disparati (2). Si insegnano le lettere, la ginnastica, la musica e il disegno, ma solo la musica non ha nulla di utilitario e costituisce un modo per esercitare l'ozio. Anche le nozioni utili devono rientrare nell'educazione, ma non per la loro utilità (3).

L'insegnamento della ginnastica non deve essere dannoso al corpo, né mirare soltanto alle attività guerresche. Il programma dell'insegnamento della ginnastica (4).

L'educazione musicale pone problemi relativi all'età dell'apprendimento e al tipo di apprendimento. La musica produce piacere, forma il carattere e riempie di contenuto l'ozio. La funzione morale della musica dipende dalla sua capacità di imitare aspetti del carattere (5). I giovani devono apprendere a eseguire essi stessi la musica, ma solo entro certi limiti, e come addestramento della capacità di giudicare; comunque non devono apprendere il flauto e in generale la musica che si esercita a scopo professionale (6). La musica può essere usata a scopi educativi, catartici o di intrattenimento. Gli spettacoli sono di tipi diversi, secondo gli spettatori. E anche la musica è diversa secondo i suoi impieghi (7).

ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ Α

1252a 'Επειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ I
πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική. ὅσοι μὲν οὖν οἴονται πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν εἶναι τὸν αὐτὸν οὐ καλῶς λέγουσιν (πλήθει γὰρ καὶ ὀλιγότητι νομίζουσι διαφέρειν ἀλλ' οὐκ εἴδει τούτων ἕκαστον, οἷον ἂν μὲν ὀλίγων, δεσπότην, ἂν δὲ πλειόνων, οἰκονόμον, ἂν δ' ἔτι πλειόνων, πολιτικὸν ἢ βασιλικόν, ὡς οὐδὲν διαφέρουσαν μεγάλην οἰκίαν ἢ μικρὰν πόλιν· καὶ πολιτικὸν δὲ καὶ

[1] Il termine κοινωνία è usato in modo tecnico per la prima volta da Aristotele (Newman, vol. I, pp. 41 sgg.).

[2] La tesi che ogni attività tende a un qualche bene è ampiamente presente nelle opere di Aristotele (*Etica nicomachea* I, 1, 1094a, 2; III, 5, 1112b, 15; *Politica* I, 6, 1255a, 15; III, 12, 1282b, 15). Non occorre che il bene per il quale un'azione viene eseguita sia il bene effettivo: si agisce per quello che «si ritiene» che sia il bene o per quello che «appare» come tale (*Etica nicomachea* III, 6, 1113a, 20-24). Anche le *comunità*, oltre alle attività, tendono a un bene (*Etica nicomachea* VIII, 11, 1160a,

LIBRO PRIMO

1. Poiché vediamo che ogni città è una comunità[1] e che 1252a
ogni comunità è costituita in vista di un qualche bene (perché tutti compiono ogni loro azione per raggiungere ciò che ad essi sembra essere un bene), è chiaro che tutte tendono a qualche bene, ma soprattutto vi tende e tende al più importante di tutti i beni la comunità che è la più importante di tutte e comprende in sé tutte le altre: e questa è quella che si chiama città e comunità politica.[2] È un uso linguistico non appropriato quello di coloro che credono di poter stabilire l'identità tra il governante di una città, il re, l'amministratore e il padrone, ritenendo che le loro differenze si basino solo sul maggiore o minor numero delle persone alle quali sono preposti e non sulla specificazione delle loro funzioni. Padrone, secondo costoro, sarebbe quello che è preposto a pochi, amministratore quello che è preposto a un maggior numero di dipendenti, governante di città e re quello che è preposto a un numero ancora maggiore, come se non ci fosse alcuna differenza tra una grande casa privata e una piccola città. Quanto

8 sgg.). I beni costituiscono secondo Aristotele una scala gerarchica, che consente di disporre in gerarchia anche le attività che hanno quei beni come fini. Qui Aristotele fa uso di questo principio per disporre in ordine le comunità: c'è una comunità che è la più importante, tende al bene più importante e comprende in sé tutte le altre comunità. Un uso analogo di questo modo di procedere si trova nel I libro dell'*Etica nicomachea*, dove Aristotele pone al sommo della gerarchia sia il sommo bene, sia la politica e la comunità politica. Quest'ultima è la πόλις, che tradurremo costantemente con «città».

βασιλικόν, ὅταν μὲν αὐτὸς ἐφεστήκῃ, βασιλικόν, ὅταν δὲ κατὰ τοὺς λόγους τῆς ἐπιστήμης τῆς τοιαύτης κατὰ μέρος ἄρχων καὶ ἀρχόμενος, πολιτικόν· ταῦτα δ' οὐκ ἔστιν ἀληθῆ)· δῆλον δ' ἔσται τὸ λεγόμενον ἐπισκοποῦσι κατὰ τὴν ὑφηγημένην μέθοδον. ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων ἀνάγκη διαιρεῖν (ταῦτα γὰρ ἐλάχιστα μόρια τοῦ παντός), οὕτω καὶ πόλιν ἐξ ὧν σύγκειται σκοποῦντες ὀψόμεθα καὶ περὶ τούτων μᾶλλον, τί τε διαφέρουσιν ἀλλήλων καὶ εἴ τι τεχνικὸν ἐνδέχεται λαβεῖν περὶ ἕκαστον τῶν ῥηθέντων.

Εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, 2
ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν. ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γεννήσεως ἕνεκεν (καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως, ἀλλ' ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι, οἷον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον), ἄρχον δὲ φύσει καὶ ἀρχόμενον διὰ τὴν σωτηρίαν. τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον [ταῦτα] τῷ σώματι πονεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον· διὸ δεσπότῃ καὶ δούλῳ ταὐτὸ συμφέρει. φύσει μὲν
1252b οὖν διώρισται τὸ θῆλυ καὶ τὸ δοῦλον (οὐθὲν γὰρ ἡ φύσις

[3] Per coloro che stabiliscono una differenza puramente quantitativa tra le diverse forme di autorità si rinvia di solito a Senofonte, *Memorabili* III, 4, 12; 6, 14 e a Platone, *Politico* 258e-259c. La distinzione tra *re* e *politico* vien fatta risalire a Platone, *Politico* 294a, 300a-301a, sebbene Platone distingua tra il re, che è fornito della scienza regia e che è il vero politico, e i politici che non dispongono della scienza, senza far riferimento al carattere permanente e autocratico del potere regio e a quello temporaneo del potere politico. Ma in Platone la distinzione tra il vero politico,

a questi due ultimi, il re sarebbe poi quello che s'impone da sé, governante di città, secondo i criteri di questa scienza politica, chi ora è governante, ora è governato.[3] Ma ciò non è vero, come risulterà chiaramente a chi indagherà con il metodo qui proposto. Come nelle altre indagini, anche qui è necessario analizzare il composto fino alle parti semplici (che sono i costituenti minimi del tutto); così, esaminando anche per la città le parti dalle quali è costituita, vedremo meglio in che cosa esse differiscano l'una dall'altra e se è possibile assumere qualcosa di valido sulle funzioni che si sono menzionate.

2. Guardando al modo in cui le cose nascono dal loro principio, anche in questo campo, come negli altri, si otterranno risultati migliori. Prima di tutto è necessario unire i termini che non possono sussistere separatamente, per esempio la femmina e il maschio in quanto strumenti di generazione (e tali non sono perché se lo propongono, ma perché è naturale per l'uomo come per gli altri animali e piante il mirare a lasciare un qualche altro essere simile a sé), chi è naturalmente disposto al comando e chi è naturalmente disposto ad essere comandato, in quanto la loro unione è ciò per cui entrambi possono sopravvivere, perché chi per le sue qualità intellettuali è in grado di prevedere per natura comanda e per natura è padrone, mentre chi, per le doti inerenti al corpo, è in grado di eseguire deve essere comandato ed è naturalmente schiavo, sicché la stessa cosa è vantaggiosa al padrone e allo schiavo. Per natura dunque son distinti la femmina e il servo, perché la natura non fa nulla con la povertà con la quale gli arti- 1252b

che è re, e il politico che è tale solo per imitazione vien fatta in riferimento alle leggi, alle quali il vero politico e re non si attiene, mentre ad esse sono subordinate le costituzioni non «scientifiche» né perfette. Platone fa valere continuamente l'analogia tra la scienza politica e le scienze o tecniche che, come la medicina, l'amministrazione o la pastorizia, si preoccupano dell'interesse degli oggetti dei quali si occupano. Rispetto a queste considerazioni passano in secondo piano le strutture di potere vere e proprie.

ποιεῖ τοιοῦτον οἷον οἱ χαλκοτύποι τὴν Δελφικὴν μάχαιραν, πενιχρῶς, ἀλλ' ἓν πρὸς ἕν· οὕτω γὰρ ἂν ἀποτελοῖτο κάλλιστα τῶν ὀργάνων ἕκαστον, μὴ πολλοῖς ἔργοις ἀλλ' ἑνὶ δουλεῦον)· ἐν δὲ τοῖς βαρβάροις τὸ θῆλυ καὶ τὸ δοῦλον τὴν αὐτὴν ἔχει τάξιν. αἴτιον δ' ὅτι τὸ φύσει ἄρχον οὐκ ἔχουσιν, ἀλλὰ γίνεται ἡ κοινωνία αὐτῶν δούλης καὶ δούλου. διό φασιν οἱ ποιηταὶ “βαρβάρων δ' Ἕλληνας ἄρχειν εἰκός”, ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν. ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν δύο κοινωνιῶν οἰκία πρώτη, καὶ ὀρθῶς Ἡσίοδος εἶπε ποιήσας “οἶκον μὲν πρώτιστα γυναῖκά τε βοῦν τ' ἀροτῆρα”· ὁ γὰρ βοῦς ἀντ' οἰκέτου τοῖς πένησίν ἐστιν. ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν, οὓς Χαρώνδας μὲν καλεῖ ὁμοσιπύους, Ἐπιμενίδης δὲ ὁ Κρὴς ὁμοκάπους· ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη. μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι, οὓς καλοῦσί τινες ὁμογάλακτας, παῖδάς τε καὶ παίδων παῖδας. διὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐβασιλεύοντο αἱ πόλεις, καὶ νῦν ἔτι τὰ ἔθνη· ἐκ βασιλευομένων γὰρ συνῆλθον· πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου, ὥστε καὶ αἱ ἀποικίαι, διὰ τὴν συγγένειαν. καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὃ λέγει Ὅμηρος “θεμιστεύει δὲ ἕκαστος παίδων ἠδ' ἀλόχων”. σποράδες γάρ· καὶ οὕτω

[4] A Delfi probabilmente si fabbricavano o vendevano coltelli che potevano essere adibiti a molti usi, come uccidere le vittime dei sacrifici e dividerle in parti.

[5] Euripide, *Ifigenia in Aulide* 1400.

[6] Esiodo, *Le opere e i giorni* 405.

[7] Su Caronda cfr. n. 112 del II libro.

[8] Epimenide è figura di incerta collocazione e interpretazione. Aristotele, nella *Costituzione di Atene* 1, lo collega con Mirone e alla purificazione di Atene dal sacrilegio dopo la cacciata degli Alcmeonidi; l'opera di Epimenide avrebbe così aperto la strada alle riforme di Solone.

giani fabbricano il coltello di Delfi,[4] ma destina ogni cosa a una sola funzione: e ogni strumento che non servisse a più usi, ma a uno solo, condurrebbe a termine la sua funzione nel migliore dei modi. Presso i barbari la femmina e lo schiavo hanno la medesima posizione perché per natura essi non hanno il principio del comando, ma la loro comunità è quella di uno schiavo con una schiava. Perciò dicono i poeti

che sui barbari i Greci imperino è naturale[5]

come se per natura fosse la stessa cosa l'essere barbaro e l'essere schiavo.

Da queste due comunità sorge prima di tutto la famiglia, sicché giustamente Esiodo disse poetando

innanzitutto la casa, la donna e il bue che ara;[6]

perché il bue presso i poveri sostituisce il servo. La comunità che si costituisce per la vita di tutti i giorni è per natura[7] la famiglia, i cui membri Caronda chiama compagni di pane, Epimenide di Creta commensali.[8]

La prima comunità, che deriva dall'unione di più famiglie volte a soddisfare un bisogno non strettamente giornaliero, è il villaggio. Anzi si potrebbe dire che il villaggio è per natura una colonia della casa i cui componenti alcuni chiamano fratelli di latte, e figli e figli di figli.[9] Perciò dapprima le città erano rette da re, come ora lo sono anche i popoli: esse erano costituite da uomini retti da re, perché ogni casa è il regno del più vecchio; e anche le colonie di case, che a queste sono affini, hanno lo stesso regime. Ed è ciò che dice Omero:

ciascuno regna sui figli e sulle mogli;[10]

e infatti le famiglie abitavano separatamente, come era costu-

[9] Si tratta di un'espressione già usata da Platone, *Leggi* III, 681b e presa da Omero, *Iliade* XX, 308.

[10] Omero, *Odissea* IX, 114; si tratta della descrizione della vita dei Ciclopi, assunti come esempi di organizzazione politica primitiva anche in Platone, *Leggi* III, 680a-d.

τὸ ἀρχαῖον ᾤκουν. καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο, ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἴδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν.

ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἑκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος βέλ-
1253a τιστον· ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος· ὥσπερ καὶ ὁ ὑφ' Ὁμήρου λοιδορηθεὶς “ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος”· ἅμα γὰρ φύσει τοιοῦτος καὶ πολέμου ἐπιθυμητής, ἅτε περ ἄζυξ ὢν ὥσπερ ἐν πεττοῖς. διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἡ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις (μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστι τὸ συμφέρον καὶ

[11] Omero, *Iliade* IX, 63.

[12] Il riferimento è a un gioco che si faceva con pedine, forse simile alla dama. Non conosciamo i particolari del gioco, e perciò è difficile capire che cosa Aristotele intenda con ἄζυξ, che abbiamo tradotto «isolato»:

me degli antichi. E per questa ragione, cioè perché gli uomini, gli uni ancora oggi, gli altri in antico, avevano un re e perché gli uomini foggiano non solo le sembianze degli dèi, ma anche il loro modo di vita prendendo a modello se stessi, si dice che gli dèi hanno un re.

La comunità perfetta di più villaggi costituisce la città, che ha raggiunto quello che si chiama il livello dell'autosufficienza: sorge per rendere possibile la vita e sussiste per produrre le condizioni di una buona esistenza. Perciò ogni città è un'istituzione naturale, se lo sono anche i tipi di comunità che la precedono, in quanto essa è il loro fine e la natura di una cosa è il suo fine; cioè diciamo che la natura di ciascuna cosa è quello che essa è quando si è conclusa la sua generazione, come avviene per l'uomo, il cavallo, la casa. Ora, lo scopo e il fine sono ciò che vi è di meglio; e l'autosufficienza è un fi- 1253a
ne e quanto vi è di meglio.

Da ciò dunque è chiaro che la città appartiene ai prodotti naturali, che l'uomo è un animale che per natura deve vivere in una città e che chi non vive in una città, per la sua natura e non per caso, o è un essere inferiore o è più che un uomo: è il caso di chi Omero chiama con scherno

senza parenti, senza leggi, senza focolare.[11]

E chi è tale per natura è anche desideroso di guerra, in quanto non ha legami ed è come una pedina isolata.[12] Perciò è chiaro che l'uomo è animale più socievole di qualsiasi ape e di qualsiasi altro animale che viva in greggi. Infatti, secondo quanto sosteniamo, la natura non fa nulla invano, e l'uomo è l'unico animale che abbia la favella: la voce è segno del piacere e del dolore e perciò l'hanno anche gli altri animali, in quanto la loro natura giunge fino ad avere e a significare agli altri la sensazione del piacere e del dolore. Invece la parola serve a indicare l'utile e il dannoso, e perciò an-

può darsi che nel gioco una pedina potesse trovarsi isolata dalle altre, e perciò corresse il pericolo di essere circondata dalle pedine avversarie e dovesse difendersi.

τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται ποὺς οὐδὲ χείρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη), πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὥρισται καὶ τῇ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ' ὁμώνυμα. ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἕξει πρὸς τὸ ὅλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός.

φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθεὶς βέλτιστον τῶν ζῴων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὅπλα· ὁ δὲ ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τἀναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χείριστον. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις.

[13] Ricorrono qui tre termini: δικαιοσύνη, che è la *virtù* della giustizia e che secondo Aristotele costituisce il vero fondamento della comunità politica; δίκη, che è la giustizia *positiva*, cioè quale risulta dai giudizi de-

che il giusto e l'ingiusto. E questo è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali: esser l'unico ad avere nozione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e così via. È proprio la comunanza di queste cose che costituisce la famiglia e la città.

Nell'ordine naturale la città precede la famiglia e ciascuno di noi. Infatti il tutto precede necessariamente la parte, perché, tolto il tutto, non ci sarà più né piede né mano, se non per omonimia, che si ha, per esempio, quando si parla di una mano di pietra; ma questa in realtà è una mano morta. Infatti tutte le cose sono definite dalla funzione che compiono e dalla loro potenza, sicché non possedendo più né l'una né l'altra, non potranno più essere dette le stesse di prima se non per omonimia. È dunque chiaro che la città è per natura e che è anteriore all'individuo perché, se l'individuo, preso da sé, non è autosufficiente, sarà rispetto al tutto nella stessa relazione in cui lo sono le altri parti. Perciò chi non può entrare a far parte di una comunità o chi non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte di una città, ma o una belva o un dio. Per natura dunque c'è in tutti lo stimolo a costituire una siffatta comunità: chi per primo l'ha fondata è stato la causa dei maggiori beni. Infatti l'uomo che, se ha realizzato i suoi fini naturali, è il migliore degli animali, quando non ha né leggi né giustizia è il peggiore. La più dannosa è l'ingiustizia armata e l'uomo nasce con le armi necessarie per la saggezza e la virtù, sebbene possa usarle anche per scopi del tutto contrari alla saggezza e alla virtù. Perciò senza virtù l'uomo è il più empio e il più feroce degli esseri, dedito solo ai piaceri d'amore e del ventre. Ma la giustizia è virtù politica perché il giudizio è l'ordine della comunità politica; e il giudizio è la determinazione di ciò che è giusto.[13]

gli organi della comunità e dalle sue norme positive; τὸ δίκαιον, che è quel che spetta a ciascuno in base al pronunciamento della comunità. Perciò la *virtù* della giustizia si può realizzare in *atti* di giustizia, cioè in leggi e sentenze, che determinano ciò che è *giusto* per ciascuno.

1253b Ἐπεὶ δὲ φανερὸν ἐξ ὧν μορίων ἡ πόλις συνέστηκεν, 3 ἀναγκαῖον πρῶτον περὶ οἰκονομίας εἰπεῖν· πᾶσα γὰρ σύγκειται πόλις ἐξ οἰκιῶν. οἰκονομίας δὲ μέρη ἐξ ὧν πάλιν οἰκία συνέστηκεν· οἰκία δὲ τέλειος ἐκ δούλων καὶ ἐλευθέρων. ἐπεὶ δ' ἐν τοῖς ἐλαχίστοις πρῶτον ἕκαστον ζητητέον, πρῶτα δὲ καὶ ἐλάχιστα μέρη οἰκίας δεσπότης καὶ δοῦλος, καὶ πόσις καὶ ἄλοχος, καὶ πατὴρ καὶ τέκνα, περὶ τριῶν ἂν τούτων σκεπτέον εἴη τί ἕκαστον καὶ ποῖον δεῖ εἶναι. ταῦτα δ' ἐστὶ δεσποτικὴ καὶ γαμική (ἀνώνυμον γὰρ ἡ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις) καὶ τρίτον τεκνοποιητική (καὶ γὰρ αὕτη οὐκ ὠνόμασται ἰδίῳ ὀνόματι). ἔστωσαν δὴ αὗται ⟨αἱ⟩ τρεῖς ἃς εἴπομεν. ἔστι δέ τι μέρος ὃ δοκεῖ τοῖς μὲν εἶναι οἰκονομία, τοῖς δὲ μέγιστον μέρος αὐτῆς· ὅπως δ' ἔχει, θεωρητέον· λέγω δὲ περὶ τῆς καλουμένης χρηματιστικῆς. πρῶτον δὲ περὶ δεσπότου καὶ δούλου εἴπωμεν, ἵνα τά τε πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρείαν ἴδωμεν, κἂν εἴ τι πρὸς τὸ εἰδέναι περὶ αὐτῶν δυναίμεθα λαβεῖν βέλτιον τῶν νῦν ὑπολαμβανομένων. τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ ἐπιστήμη τέ τις εἶναι ἡ δεσποτεία, καὶ ἡ αὐτὴ οἰκονομία καὶ δεσποτεία καὶ πολιτικὴ καὶ βασιλική, καθάπερ εἴπομεν ἀρχόμενοι· τοῖς δὲ παρὰ φύσιν

[14] Per Aristotele i termini γαμική (matrimoniale) e τεκνοποιητική (generativo) non sono soddisfacenti come il termine δεσποτική (padronale). Di solito si dice che per Aristotele i primi due termini non recavano l'indicazione del principio autoritario inerente alla relazione matrimoniale e paterna, perché essi si riferiscono all'unione di uomo e donna

3. Poiché sono evidenti gli elementi dei quali consiste la città, è necessario parlare in primo luogo dell'amministrazione della famiglia, dal momento che la città è costituita di famiglie. Gli elementi dell'amministrazione familiare corrispondono a quelli dei quali è a sua volta costituita la famiglia, la quale è perfetta quando consta di schiavi e di liberi. Poiché ogni oggetto deve essere indagato dapprima nei suoi elementi minimi, e poiché le parti prime e minime della famiglia sono il padrone e lo schiavo, il marito e la moglie, il padre e i figli, bisogna indagare su questi tre elementi per vedere quale sia la natura di ciascuno di essi e la qualità che deve possedere. Questi tre elementi danno luogo ai rapporti di padronanza, di coniugalità (il greco non ha un termine adatto per il rapporto che deriva dall'unione dell'uomo con la donna) e in terzo luogo di paternità (neppur questa è designata in greco con un termine appropriato).[14] Siano dunque questi i tre elementi di cui dicevamo. Ma ce n'è un quarto che ad alcuni sembra esaurire in sé tutta l'amministrazione domestica, ad altri pare costituire la parte più importante di essa: bisogna indagare come stanno le cose. Intendo alludere alla cosiddetta crematistica.[15] 1253b

Prima di tutto occupiamoci del padrone e dello schiavo, per delineare i casi nei quali si deve far uso degli schiavi e per trarne, se è possibile, qualche conoscenza di questo argomento, migliore di quanto ora comunemente si accetta. Alcuni credono che ci sia una certa scienza concernente la condizione del padrone e pensano che l'amministrazione domestica, la scienza concernente il padrone, la politica e la scienza regia siano la stessa cosa, come dicevamo in principio;[16] ad altri pare che la condizione del padrone sia fuori natura. Infatti

e alla generazione dei figli. In seguito (I, 12, 1259a, 38) Aristotele userà il termine πατρική in luogo di τεκνοποιητική.

[15] Alla *crematistica* Aristotele riserverà i capp. 8-11 di questo libro. Cfr. nn. 39, 40, 42, 47, 48, 51 e 53.

[16] I, 1, 1252a, 6-13; cfr. n. 3. Cfr. anche Senofonte, *Economico* XII-XV.

τὸ δεσπόζειν (νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν)· διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ.

Ἐπεὶ οὖν ἡ κτῆσις μέρος τῆς οἰκίας ἐστὶ καὶ ἡ κτητικὴ 4
μέρος τῆς οἰκονομίας (ἄνευ γὰρ τῶν ἀναγκαίων ἀδύνατον καὶ ζῆν καὶ εὖ ζῆν), ὥσπερ δὴ ταῖς ὡρισμέναις τέχναις ἀναγκαῖον ἂν εἴη ὑπάρχειν τὰ οἰκεῖα ὄργανα, εἰ μέλλει ἀποτελεσθήσεσθαι τὸ ἔργον, οὕτω καὶ τῷ οἰκονομικῷ. τῶν δ' ὀργάνων τὰ μὲν ἄψυχα τὰ δὲ ἔμψυχα (οἷον τῷ κυβερνήτῃ ὁ μὲν οἴαξ ἄψυχον ὁ δὲ πρῳρεὺς ἔμψυχον· ὁ γὰρ ὑπηρέτης ἐν ὀργάνου εἴδει ταῖς τέχναις ἐστίν)· οὕτω καὶ τὸ κτῆμα ὄργανον πρὸς ζωήν ἐστι, καὶ ἡ κτῆσις πλῆθος ὀργάνων ἐστί, καὶ ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον, καὶ ὥσπερ ὄργανον πρὸ ὀργάνων πᾶς ὑπηρέτης. εἰ γὰρ ἠδύνατο ἕκαστον τῶν ὀργάνων κελευσθὲν ἢ προαισθανόμενον ἀποτελεῖν τὸ αὑτοῦ ἔργον, ⟨καὶ⟩ ὥσπερ τὰ Δαιδάλου φασὶν ἢ τοὺς τοῦ Ἡφαίστου τρίποδας, οὕς φησιν ὁ ποιητὴς αὐτομάτους θεῖον δύεσθαι ἀγῶνα, οὕτως αἱ κερκίδες ἐκέρκιζον αὐταὶ καὶ τὰ πλῆκτρα ἐκιθάριζεν, οὐδὲν ἂν ἔδει οὔτε τοῖς ἀρχιτέκτοσιν ὑπηρετῶν οὔτε τοῖς δεσπόταις δούλων. τὰ μὲν οὖν λεγόμενα

[17] È difficile dire se qui Aristotele si riferisca a un corpo ben definito di dottrine e ad autori precisi. A questo proposito si citano di solito alcuni autori disparati, ai quali vengono attribuite dichiarazioni contro la schiavitù. Licofrone, considerato «sofista», avrebbe respinto l'esistenza di una differenza naturale tra chi è nobile e chi è di modesta condizione (Aristotelis, *Fragmenta selecta* recognovit W. D. Ross, Oxford 1955, p. 57, 1). Lo stesso Aristotele (*Retorica* I, 13, 1373b, 18) ricordava Alcidamante, il quale negava che i Messeni fossero schiavi per natura, secondo quanto dice uno scolio al testo aristotelico. Invettive contro il carattere naturale della schiavitù e lamenti sulla casualità della sorte umana si potevano trovare in testi poetici, come il fr. 39 di Filemone (Meineke, *Fragmenta Comicorum Graecorum* 4, 47) o i versi di Euripide (*Elena*, 726-

per legge l'uno è servo e l'altro è libero, mentre in natura questa differenza non sussiste. Perciò essa non è neppure giusta, ma basata sulla costrizione.[17]

4. Poiché dunque la proprietà è parte della famiglia e l'arte di acquistare proprietà è parte dell'arte dell'amministrazione domestica (perché senza il necessario è impossibile vivere e vivere bene), come le tecniche definite per scopi particolari hanno bisogno di strumenti appropriati, se vogliono portare a compimento il loro compito, così anche le tecniche concernenti l'amministrazione della famiglia hanno bisogno di strumenti, alcuni dei quali sono animati e altri inanimati: per esempio il pilota di una nave si serve di uno strumento inanimato, come il timone, e di uno animato, come la vedetta (perché l'aiutante nelle attività tecniche rientra nella categoria degli strumenti). Così anche le proprietà sono strumenti per la vita e la proprietà in quanto tale è l'insieme degli strumenti; lo schiavo è una proprietà animata e ogni aiutante è come uno strumento che precede e condiziona gli altri strumenti. Se infatti ogni strumento, per un qualche comando o per una capacità di presentire, potesse compiere la sua propria opera, come dicono che facessero le statue di Dedalo[18] o i tripodi di Efesto, dei quali il poeta dice che da soli entrano nel divino consesso,[19] se a questo modo le spole da sole tessessero e i plettri suonassero da sé, allora né gli architetti avrebbero bisogno di operai né i padroni di schiavi. 1254a

731; *Ione* 854-856). L'esistenza di «teorie» antischiavistiche nella sofistica o presso i cinici è resa problematica dal carattere non facilmente definibile di fenomeni come la sofistica o il cinismo al tempo di Aristotele. Sulla schiavitù certamente si discuteva anche intorno a Platone, come testimoniano passi spesso citati (*Repubblica* V, 471a; *Leggi* VI, 776b sgg.). Si è osservato che era consuetudine di Aristotele costruire poli dottrinali opposti tra i quali trovare una soluzione mediana.

[18] Aristotele (*De anima* I, 3, 406b, 17-19) si riferiva al poeta comico Filippo, il quale diceva che Dedalo aveva costruito una statua lignea di Afrodite capace di muoversi, perché vi aveva versato dell'argento vivo. Anche Platone si era riferito scherzosamente alle statue animate di Dedalo (*Eutifrone* 11b e *Menone* 97d).

[19] Omero, *Iliade* XVIII, 376.

ὄργανα ποιητικὰ ὄργανά ἐστι, τὸ δὲ κτῆμα πρακτικόν· ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς κερκίδος ἕτερόν τι γίνεται παρὰ τὴν χρῆσιν αὐτῆς, ἀπὸ δὲ τῆς ἐσθῆτος καὶ τῆς κλίνης ἡ χρῆσις μόνον. ἔτι δ' ἐπεὶ διαφέρει ἡ ποίησις εἴδει καὶ ἡ πρᾶξις, καὶ δέονται ἀμφότεραι ὀργάνων, ἀνάγκη καὶ ταῦτα τὴν αὐτὴν ἔχειν διαφοράν. ὁ δὲ βίος πρᾶξις, οὐ ποίησις, ἐστιν· διὸ καὶ ὁ δοῦλος ὑπηρέτης τῶν πρὸς τὴν πρᾶξιν. τὸ δὲ κτῆμα λέγεται ὥσπερ καὶ τὸ μόριον. τό τε γὰρ μόριον οὐ μόνον ἄλλου ἐστὶ μόριον, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἄλλου· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κτῆμα. διὸ ὁ μὲν δεσπότης τοῦ δούλου δεσπότης μόνον, ἐκείνου δ' οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότου δοῦλός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκείνου.

τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τοῦ δούλου καὶ τίς ἡ δύναμις, ἐκ τούτων δῆλον· ὁ γὰρ μὴ αὑτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου ἄνθρωπος ὤν, οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν, ἄλλου δ' ἐστὶν ἄνθρωπος ὃς ἂν κτῆμα ᾖ ἄνθρωπος ὤν, κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν.

Πότερον δ' ἔστι τις φύσει 5
τοιοῦτος ἢ οὔ, καὶ πότερον βέλτιον καὶ δίκαιόν τινι δουλεύειν ἢ οὔ, ἀλλὰ πᾶσα δουλεία παρὰ φύσιν ἐστί, μετὰ ταῦτα σκεπτέον. οὐ χαλεπὸν δὲ καὶ τῷ λόγῳ θεωρῆσαι καὶ ἐκ τῶν γινομένων καταμαθεῖν. τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστί, καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἔνια διέστηκε τὰ μὲν ἐπὶ τὸ ἄρχεσθαι τὰ δ' ἐπὶ τὸ ἄρχειν. καὶ εἴδη πολλὰ καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ἔστιν (καὶ ἀεὶ βελτίων ἡ ἀρχὴ ἡ τῶν βελτιόνων

[20] La distinzione tra azione (πρᾶξις) e produzione (ποίησις), la prima costituente un fine in se stessa, la seconda avente un fine fuori di sé, nella cosa prodotta, è corrente in Aristotele (*Etica nicomachea* VI, 4, 1140a, 2-5; 5, 1140b, 6-7) e forse da lui ritenuta propria anche del discorso non strettamente tecnico.

Gli strumenti in senso proprio sono strumenti produttivi, mentre la proprietà è uno strumento d'uso: cioè dalla spola si ottiene qualcos'altro oltre l'uso della spola, mentre dalla veste e dal letto deriva soltanto l'uso di essi.[20] Inoltre poiché l'azione è specificamente diversa dalla produzione ed entrambe hanno bisogno di strumenti, è necessario che anche in questi siano riscontrabili quelle differenze. Ma la vita è un'azione e non una produzione, e perciò lo schiavo è un aiutante che serve a ciò che concerne l'azione. La proprietà si definisce come la parte: infatti la parte non solo è una parte di qualcos'altro, ma appartiene del tutto a questo altro di cui è parte; altrettanto dicasi per la proprietà. Perciò il padrone è semplicemente padrone dello schiavo, ma non gli appartiene; invece lo schiavo non solo è schiavo del suo padrone, ma gli appartiene completamente.

Quale sia la natura dello schiavo e quale la sua funzione è chiaro da queste considerazioni. Chi per natura non appartiene a sé ma a un altro, pur essendo uomo, è uno schiavo per natura; e appartiene a un altro quell'uomo che, pur essendo uomo, è oggetto di proprietà; ed è oggetto di proprietà uno strumento che serve all'azione e che è separato da chi lo possiede.[21]

5. Dopo di che bisogna indagare se ci sia o non ci sia qualcuno che per natura soddisfi le condizioni che sopra abbiamo definito proprie degli schiavi e se per costui sia meglio e giusto servire a qualcuno o no, oppure se la servitù sia innaturale. Del resto non è difficile condurre l'indagine con il ragionamento o trarre lumi dalla considerazione di ciò che accade.

Comandare e obbedire sono relazioni non solo necessarie, ma anche utili, e fin dalla nascita alcuni sono destinati a obbedire, altri a comandare. E vi sono molte specie di comandanti e di obbedienti e sempre migliore è chi comanda i mi-

[21] Per altre considerazioni affini a queste sul rapporto tra schiavo e padrone cfr. *Etica eudemia* VII, 9, 1241b, 17-24 e *Etica nicomachea* V, 6, 1134b, 8-18.

ἀρχομένων, οἷον ἀνθρώπου ἢ θηρίου· τὸ γὰρ ἀποτελούμενον ὑπὸ τῶν βελτιόνων βέλτιον ἔργον· ὅπου δὲ τὸ μὲν ἄρχει τὸ δ' ἄρχεται, ἔστι τι τούτων ἔργον)· ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἕν τι κοινόν, εἴτε ἐκ συνεχῶν εἴτε ἐκ διῃρημένων, ἐν ἅπασιν ἐμφαίνεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον, καὶ τοῦτο ἐκ τῆς ἁπάσης φύσεως ἐνυπάρχει τοῖς ἐμψύχοις· καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ μετέχουσι ζωῆς ἔστι τις ἀρχή, οἷον ἁρμονίας. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ἐξωτερικωτέρας ἐστὶ σκέψεως· τὸ δὲ ζῷον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ὧν τὸ μὲν ἄρχον ἐστὶ φύσει τὸ δ' ἀρχόμενον. δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει, καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις· διὸ καὶ τὸν βέλτιστα διακείμενον καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἄνθρωπον θεωρητέον, ἐν ᾧ τοῦτο δῆλον· τῶν γὰρ μοχθηρῶν ἢ
1254b μοχθηρῶς ἐχόντων δόξειεν ἂν ἄρχειν πολλάκις τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς διὰ τὸ φαύλως καὶ παρὰ φύσιν ἔχειν.

ἔστι δ' οὖν, ὥσπερ λέγομεν, πρῶτον ἐν ζῴῳ θεωρῆσαι καὶ δεσποτικὴν ἀρχὴν καὶ πολιτικήν· ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν ἢ βασιλικήν· ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύ-

[22] Compare in forma comparativa il termine «essoterico» (ἐξωτερικός), usato da Aristotele ripetutamente, e probabilmente con significati diversi. Si è spesso ritenuto che con questo termine Aristotele si riferisse a opere *proprie* o a *parti* di opere proprie, diverse da quelle nelle quali stava conducendo il discorso. Si è anche ritenuto che questa parola designasse un *tipo* di opere: più *popolari* rispetto a quelle più «filosofiche», in qualche modo più tecniche; oppure *pubblicate* in contrapposizione a quelle «di scuola», riservate agli allievi e nate nell'insegnamento. Su questi usi si è addirittura creata la leggenda che la filosofia di Aristotele comprendesse dei *contenuti* essoterici, e cioè pubblici, e dei *contenuti* esoterici, e

gliori, per esempio chi comanda un uomo è migliore di chi comanda una bestia, perché migliore è l'opera compiuta dai migliori e dove c'è il concorso di chi comanda e di chi obbedisce costoro compiono una qualche opera. Quando si costituisce un composto unitario constante di più parti, continue o discrete, in ogni caso si riscontra un qualcosa che comanda e un qualcosa che obbedisce. E questa condizione, poiché è propria di tutta la natura, è riscontrabile anche negli esseri animati; ma perfino nelle cose che non partecipano alla vita c'è un certo principio, come nel caso dell'armonia. Ma questi argomenti appartengono a una indagine non del tutto pertinente al nostro ragionamento.[22]

L'animale è essenzialmente costituito di anima e di corpo, dei quali per natura l'una comanda e l'altro obbedisce. Ma bisogna volgere lo sguardo a quelle cose che naturalmente conservano in più alto grado la propria natura e non a quelle cose la cui natura è corrotta. Perciò la ricerca deve vertere sull'uomo meglio disposto e nell'anima e nel corpo, nel quale questo rapporto di comando e subordinazione sarà più chiaro, perché nei perversi o in quelli che agiscono perversamente si direbbe che spesso il corpo comandi all'anima, in quanto es- 1254b
si si trovano in posizione di difetto e contro natura. È dunque possibile, in armonia con quanto andiamo dicendo, osservare innanzitutto nell'animale un principio di comando di carattere signorile e politico, perché l'anima esercita sul corpo un'autorità padronale, l'intelletto esercita sull'appetito un'autorità politica e regia.[23] Nel che è evidente che secondo

cioè segreti. Qui gl'interpreti tendono a ritenere che l'espressione ἐξωτερικωτέρας... σχέψεως si riferisca a una ricerca non del tutto propria dell'argomento in corso. L'uso del termine «essoterico» con riferimento ad altre opere di Aristotele viene invece riconosciuto in altri passi della *Politica*, come III, 6, 1278b, 31-32 (cfr. n. 40) e VII, I, 1323a, 21-23.

[23] Secondo Aristotele tre sono i principi che agiscono nell'anima: la sensazione, l'intelletto (νοῦς) e l'appetito (ὄρεξις). Di questi la sensazione non ha alcun potere pratico, mentre l'appetito è l'equivalente pratico dell'affermazione e della negazione, cioè indica ciò che si deve cercare o evitare (*Etica nicomachea* VI, 2, 1139a 17-22). L'intelletto e il

σιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς, καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος, τὸ δ' ἐξ ἴσου ἢ ἀνάπαλιν βλαβερὸν πᾶσιν. πάλιν ἐν ἀνθρώπῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὡσαύτως· τὰ μὲν γὰρ ἥμερα τῶν ἀγρίων βελτίω τὴν φύσιν, τούτοις δὲ πᾶσι βέλτιον ἄρχεσθαι ὑπ' ἀνθρώπου· τυγχάνει γὰρ σωτηρίας οὕτως. ἔτι δὲ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει τὸ μὲν κρεῖττον τὸ δὲ χεῖρον, καὶ τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ἐπὶ πάντων ἀνθρώπων. ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχὴ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ὅσων ἐστὶν ἔργον ἡ τοῦ σώματος χρῆσις, καὶ τοῦτ' ἔστ' ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον), οὗτοι μέν εἰσι φύσει δοῦλοι, οἷς βέλτιόν ἐστιν ἄρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχήν, εἴπερ καὶ τοῖς εἰρημένοις. ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου

pensiero determinano il fine al quale l'azione tende: si direbbe che la presenza di un elemento intellettuale nell'appetito ne garantisce la correttezza (*ibid.* 1139a, 26-b, 5). Una posizione analoga Aristotele sostiene anche nel *De anima* (III, 10, 433a, 9-29). Qui l'appetito è quello che dà propriamente l'impulso pratico, mentre l'intelletto lo dirige, perché di per sé l'appetito si dirige verso ciò che *appare* bene, ma che non è detto che lo sia. Aristotele contrappone questa teoria dell'anima a quella di coloro i quali parlavano di una parte razionale dell'anima opposta a quella dominata dal desiderio (ἐπιθυμία) e dallo slancio (θυμός), perché per lui desiderio e slancio sono forme dell'appetito, che non è affatto incompatibile con l'intelletto (*ibid.* 433a, 31-b, 19). In questa complessa teoria l'appetito si rivela perciò come la tendenza verso *ciò che si presenta come bene*; esso può configurarsi come desiderio o slancio, soprattutto se si ferma al bene *apparente*, mentre diventa un appetito corretto se si fa orientare dall'intelletto. In questo passo della *Politica* Aristotele tende a presentare le relazioni tra appetito e intelletto come rapporti di *dominio politico* di questo su quello. Questo tipo di linguaggio è estraneo ai passi del *De anima* sopra citati, nei quali è formulata la teoria dell'intelletto e dell'appetito. Ma su questo cfr. la nota successiva.

[24] La divisione dell'anima in una parte razionale e una irrazionale, o comunque priva di ragione, è citata come una divisione che pone proble-

natura e utilità il corpo deve essere comandato dall'anima e la parte emotiva dall'intelletto e dalla parte dell'anima dotata di ragione,[24] mentre è dannoso per tutti che corpo e anima abbiano la stessa autorità o che il corpo comandi all'anima.

Lo stesso rapporto vale a sua volta tra l'uomo e gli altri animali: infatti gli animali domestici sono migliori per natura di quelli selvatici e per tutti è meglio sottoporsi al comando dell'uomo per poter sopravvivere. Inoltre anche il maschio è per natura migliore, la femmina peggiore, l'uno atto al comando, l'altra a obbedire. È dunque necessario che questo sistema di rapporti regni tra tutti gli uomini. Tutti gli uomini che differiscono dai loro simili tanto quanto l'anima differisce dal corpo e l'uomo dalla bestia (e sono in questa condizione quelli il cui compito implica l'uso del corpo, e questo è il meglio che se ne possa ricavare), sono schiavi per natura e per essi il partito migliore è sottomettersi all'autorità di chi è loro superiore, se ciò vale per gli esempi che sopra abbiamo arrecato.

È schiavo per natura chi può appartenere a qualcuno (e

mi nel *De anima* (III, 9, 432a, 22-31), ma è ampiamente usata nell'*Etica nicomachea* (I, 6, 1098a, 3-9; 13, 1102a, 26-28; 1102b, 13-1103a, 10; V, 15, 1138b, 5-13; VI, 2, 1139a, 3-17). Nell'*Etica nicomachea* il rapporto tra parte razionale e parte irrazionale dell'anima si configura come un rapporto di obbedienza, simile a quello che subordina i figli al padre o anche i servi al padrone. In questo passo della *Politica* Aristotele interpreta come dominio *padronale* quello che l'anima esercita sul corpo e come dominio *politico* quello che una parte dell'anima esercita sull'altra. Al di là dei particolari è possibile che in opere come l'*Etica nicomachea* e la *Politica* Aristotele usasse un linguaggio dal quale rifuggiva nel *De anima*, applicando metafore tratte dai rapporti interumani (familiari o politici) per illustrare i rapporti tra anima e corpo e tra le diverse parti dell'anima. Il parallelismo tra parti dell'anima e parti della comunità politica era familiare a Platone, che lo aveva usato nell'ideare l'impianto della *Repubblica*. Una teoria dell'anima di questo tipo è da Aristotele ritenuta necessaria per il politico (*Etica nicomachea* I, 13, 1102a, 23-25), ed egli dice che essa si trova «nei discorsi essoterici» (*ibid.* 1102a, 26-27). Può darsi che nell'*Etica nicomachea* come nella *Politica*, quando si riferisce a discorsi «essoterici», Aristotele intenda alludere a considerazioni sulla struttura dell'anima e sui rapporti politici e familiari condotte sul presupposto del parallelismo tra la struttura dell'anima individuale e quella della città, proprio come aveva fatto Platone.

ἐστίν), καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν. τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα οὐ λόγῳ [αἰσθανόμενα] ἀλλὰ παθήμασιν ὑπηρετεῖ. καὶ ἡ χρεία δὲ παραλλάττει μικρόν· ἡ γὰρ πρὸς τἀναγκαῖα τῷ σώματι βοήθεια γίνεται παρ' ἀμφοῖν, παρά τε τῶν δούλων καὶ παρὰ τῶν ἡμέρων ζῴων. βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς τὰς τοιαύτας ἐργασίας, ἀλλὰ χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον (οὗτος δὲ καὶ γίνεται διῃρημένος εἴς τε τὴν πολεμικὴν χρείαν καὶ τὴν εἰρηνικήν), συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τοὐναντίον, τοὺς μὲν τὰ σώματα ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ τὰς ψυχάς· ἐπεὶ τοῦτό γε φανερόν, ὡς εἰ τοσοῦτον γένοιντο διάφοροι τὸ σῶμα μόνον ὅσον αἱ τῶν θεῶν εἰκόνες, τοὺς ὑπολειπομένους πάντες φαῖεν ἂν ἀξίους εἶναι τούτοις δουλεύειν. εἰ δ' ἐπὶ τοῦ σώματος τοῦτ' ἀληθές, πολὺ δικαιότερον ἐπὶ τῆς ψυχῆς τοῦτο διωρίσθαι· ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ῥᾴδιον ἰδεῖν
1255a τό τε τῆς ψυχῆς κάλλος καὶ τὸ τοῦ σώματος. ὅτι μὲν τοίνυν εἰσὶ φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δοῦλοι, φανερόν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστιν.

Ὅτι δὲ καὶ οἱ τἀναντία φάσκοντες τρόπον τινὰ λέγουσιν 6
ὀρθῶς, οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. διχῶς γὰρ λέγεται τὸ δουλεύειν καὶ ὁ δοῦλος. ἔστι γάρ τις καὶ κατὰ νόμον δοῦλος καὶ δουλεύων· ὁ γὰρ νόμος ὁμολογία τίς ἐστιν ἐν ᾗ τὰ κατὰ πόλεμον κρατούμενα τῶν κρατούντων εἶναί φασιν. τοῦτο δὴ

[25] E cioè che non esiste la condizione di schiavo per natura.

[26] Il rinvio è di solito a Senofonte, *Ciropedia* VII, 5, 73, dove si menziona la «legge eterna», in base alla quale persone e cose catturate in guerra diventano proprietà di chi le cattura. Di solito si fanno anche rin-

perciò è di un altro) e partecipa alla ragione soltanto per quel che può coglierla, senza possederla propriamente, mentre gli altri animali non sanno neppure riconoscere la ragione ma obbediscono alle emozioni. E il loro modo di impiego differisce di poco, perché gli uni e gli altri, gli schiavi e gli animali domestici, si utilizzano per i servizi necessari al corpo.

La natura intende foggiare anche corpi diversi per gli uomini liberi e per gli schiavi, dando a questi corpi forti, adatti alle mansioni più strettamente necessarie, a quelli corpi diritti e inutilizzabili per quelle mansioni, ma adatti alla vita civile che può essere divisa in occupazioni militari e occupazioni pacifiche. Ma accade spesso anche il contrario, cioè che gli uni abbiano soltanto il corpo di uomini liberi e altri soltanto l'anima; ed è evidente che se vi fossero alcuni che differissero dagli altri per le sole proprietà del corpo di quanto le effigi degli dèi differiscono dalle nostre, allora tutti sarebbero concordi nell'ammettere che coloro che sono inferiori dovrebbero essere i loro schiavi. E se ciò vale per il corpo, a ben maggior ragione dovrà essere affermato per l'anima; ma non è certo ugualmente facile vedere la bellezza dell'anima e quella del corpo. È dunque evidente che per natura alcuni uo- 1255a
mini sono liberi e altri schiavi e che per questi ultimi l'essere schiavi è giusto e utile.

6. Che anche coloro i quali sostengono tesi contrarie alle nostre[25] in un certo senso abbiano ragione non è difficile vedere. Le espressioni «essere schiavo» e «schiavo» hanno due sensi, perché ci può essere qualcuno che si trova in schiavitù o è schiavo anche per legge, che è appunto una forma di accordo,[26] in base alla quale ciò che in guerra cade in potere di qualcuno appartiene a chi lo ha catturato, per comune riconosciuto

vii alle concezioni della legge come convenzione. Ma qui Aristotele non discute della natura eventualmente convenzionale della legge in generale: si limita a dire che nella schiavitù di guerra c'è un elemento consensuale, nel senso che essa implica rapporti non riconducibili ai rapporti naturali *interni alla città*. Su questo punto fanno leva coloro che negano il carattere naturale della schiavitù.

τὸ δίκαιον πολλοὶ τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὥσπερ ῥήτορα γράφονται παρανόμων, ὡς δεινὸν ⟨ὂν⟩ εἰ τοῦ βιάσασθαι δυναμένου καὶ κατὰ δύναμιν κρείττονος ἔσται δοῦλον καὶ ἀρχόμενον τὸ βιασθέν. καὶ τοῖς μὲν οὕτως δοκεῖ τοῖς δ᾽ ἐκείνως, καὶ τῶν σοφῶν. αἴτιον δὲ ταύτης τῆς ἀμφισβητήσεως, καὶ ὃ ποιεῖ τοὺς λόγους ἐπαλλάττειν, ὅτι τρόπον τινὰ ἀρετὴ τυγχάνουσα χορηγίας καὶ βιάζεσθαι δύναται μάλιστα, καὶ ἔστιν ἀεὶ τὸ κρατοῦν ἐν ὑπεροχῇ ἀγαθοῦ τινος, ὥστε δοκεῖν μὴ ἄνευ ἀρετῆς εἶναι τὴν βίαν, ἀλλὰ περὶ τοῦ δικαίου μόνον εἶναι τὴν ἀμφισβήτησιν (διὰ γὰρ τοῦτο τοῖς μὲν ἄνοια δοκεῖ τὸ δίκαιον εἶναι, τοῖς δ᾽ αὐτὸ τοῦτο δίκαιον, τὸ τὸν κρείττονα ἄρχειν)· ἐπεὶ διαστάντων γε χωρὶς τούτων τῶν λόγων οὔτε ἰσχυρὸν οὐθὲν ἔχουσιν οὔτε πιθανὸν ἅτεροι λόγοι, ὡς οὐ δεῖ τὸ βέλτιον κατ᾽ ἀρετὴν ἄρχειν καὶ δεσπόζειν. ὅλως

[27] Il testo dice che coloro i quali rifiutano la schiavitù di guerra sollevano contro di essa un'accusa di illegalità, come farebbero con «un retore». Nella seconda metà del V sec. e nel IV «retore» significa in contesti come questo un «politico che parla nell'Assemblea». Per Aristotele i contestatori della schiavitù di guerra contrappongono questa istituzione alle leggi come contrapporrebbero un decreto illegale alle leggi della città.

[28] Qui Aristotele ricostruisce il ragionamento di coloro i quali sostengono la naturalezza della schiavitù in generale, *compresa la schiavitù di guerra*. Per loro la forza sarebbe sempre la manifestazione di una superiorità, e cioè l'insieme dei mezzi con i quali la virtù si fa valere. In questo senso l'esercizio del potere sullo schiavo sarebbe non soltanto la manifestazione di una pura forza, ma la rivendicazione di una pretesa *giusta*, perché la forza vincente presuppone sempre il possesso della virtù.

[29] Poiché anche i sostenitori della forza, nella prima fase del ragionamento (così com'è ricostruito da Aristotele), si appellano alla *giustizia* che ritengono inerente alla forza (cfr. n. prec.), Aristotele può adesso contrapporre due concezioni della giustizia, quella intesa come *benevolenza* e quella intesa come puro *dominio*. Si sono cercate le fonti della prima concezione in Aristotele stesso, in Senofonte o nei Pitagorici e della seconda nelle dottrine attribuite da Platone ai sofisti, soprattutto nel *Gorgia* e nella *Repubblica*. Ma anche qui si tratta essenzialmente di costruzioni argomentative di Aristotele stesso, che tende a contrapporre i due aspetti del potere, la superiorità e la forza, attribuendoli a due dottrine che ritie-

scimento. Molti che s'intendono di leggi accuserebbero di illegalità questo diritto come farebbero con un politico,[27] ritenendo mostruoso che chi è vittima della violenza sia schiavo di chi può esercitarla e di chi è per potenza il più forte e possa essergli sottoposto; i pareri tuttavia sono discordi, e anche tra i sapienti. La causa di questo disaccordo, e ciò che fa che gli argomenti si richiamino a vicenda, è che in un certo senso in nome della virtù, quando si abbiano mezzi idonei, si può anche esercitare la violenza, e sempre chi domina è superiore per il possesso di qualche bene rispetto a chi è dominato, tanto che pare che non ci sia forza senza virtù, ma che si tratti solo di una questione relativa a ciò che è giusto.[28] Infatti ad alcuni pare che il giusto consista nella benevolenza, ad altri proprio in questo, nel dominio del più forte.[29] Prese separatamente e contrapposte, queste tesi tolgono forza e capacità di persuasione ai ragionamenti con i quali si sostiene che non tocca al migliore comandare ed essere padrone secondo la virtù che gli è propria.[30]

ne parziali ed errate, se prese separatamente (cfr. n. succ.), anche se è probabile che queste interpretazioni siano maturate proprio nella cultura accademica. Non c'è alcun bisogno di sostituire la parola εὔνοια trasmessa dai codici, come hanno tentato di fare Richards e Ross, rispettivamente con εὐήθεια e ἄνοια.

[30] Si tratta di un passo molto oscuro, che è stato variamente interpretato. Una delle interpretazioni possibili è che Aristotele abbia prima attribuito ai sostenitori della schiavitù di guerra la tesi che la superiorità in termini di forza è comunque indice di una superiorità in termini di virtù; poi abbia contrapposto a questa posizione l'interpretazione della virtù come benevolenza: perciò l'appello alla virtù e alla giustizia sarebbe l'elemento comune ai difensori della schiavitù di guerra e ai loro avversari. E questa sarebbe la ragione per cui le loro argomentazioni rinviano le une alle altre. Infatti i difensori della schiavitù di guerra partono dalla forza e arrivano alla virtù, mentre gli avversari della schiavitù partono dalla virtù (intesa come benevolenza) e arrivano alla negazione della schiavitù. Se si mettono in contrasto queste argomentazioni, si ottiene una contrapposizione tra il dominio come forza e la virtù come benevolenza: in questo caso la forza perde la giustificazione della propria supremazia e la virtù diventa incapace di dominio. Dalla contrapposizione di quelle due posizioni dottrinali si potrebbe così ricavare per via negativa la tesi che solo la superiorità secondo la virtù ha titolo all'autorità politica e a quella padronale. Ma non è affatto sicuro che questa sia l'interpretazione corretta.

δ' ἀντεχόμενοί τινες, ὡς οἴονται, δικαίου τινός (ὁ γὰρ νόμος δίκαιόν τι) τὴν κατὰ πόλεμον δουλείαν τιθέασι δικαίαν, ἅμα δ' οὔ φασιν· τήν τε γὰρ ἀρχὴν ἐνδέχεται μὴ δικαίαν εἶναι τῶν πολέμων, καὶ τὸν ἀνάξιον δουλεύειν οὐδαμῶς ἂν φαίη τις δοῦλον εἶναι· εἰ δὲ μή, συμβήσεται τοὺς εὐγενεστάτους εἶναι δοκοῦντας δούλους εἶναι καὶ ἐκ δούλων, ἐὰν συμβῇ πραθῆναι ληφθέντας. διόπερ αὑτοὺς οὐ βούλονται λέγειν δούλους, ἀλλὰ τοὺς βαρβάρους. καίτοι ὅταν τοῦτο λέγωσιν, οὐθὲν ἄλλο ζητοῦσιν ἢ τὸ φύσει δοῦλον ὅπερ ἐξ ἀρχῆς εἴπομεν· ἀνάγκη γὰρ εἶναί τινας φάναι τοὺς μὲν πανταχοῦ δούλους τοὺς δ' οὐδαμοῦ. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ εὐγενείας· αὑτοὺς μὲν γὰρ οὐ μόνον παρ' αὑτοῖς εὐγενεῖς ἀλλὰ πανταχοῦ νομίζουσιν, τοὺς δὲ βαρβάρους οἴκοι μόνον, ὡς ὄν τι τὸ μὲν ἁπλῶς εὐγενὲς καὶ ἐλεύθερον τὸ δ' οὐχ ἁπλῶς, ὥσπερ καὶ ἡ Θεοδέκτου Ἑλένη φησὶ

“ θείων δ' ἀπ' ἀμφοῖν ἔκγονον ῥιζωμάτων
τίς ἂν προσειπεῖν ἀξιώσειεν λάτριν; ”

ὅταν δὲ τοῦτο λέγωσιν, οὐθενὶ ἀλλ' ἢ ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διορίζουσι τὸ δοῦλον καὶ ἐλεύθερον, καὶ τοὺς εὐγενεῖς καὶ τοὺς
1255b δυσγενεῖς. ἀξιοῦσι γάρ, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν.

[31] Un altro modo di giustificare la schiavitù di guerra consiste nel semplice richiamo alla legge, la legge di guerra appunto, quale quella citata da Senofonte (cfr. n. 26). Essa, come tutte le leggi (*Etica nicomachea* V, 3, 1129b, 11-14), stabilisce comunque una qualche forma di giustizia. Tuttavia anche questa giustificazione, che non fa riferimento né alla forza né alla virtù né ai loro imbarazzanti rapporti, presenta una difficoltà, perché la guerra potrebbe essere ingiusta e perché per ragioni di guerra potrebbero diventare schiavi persone che non meritano di esserlo. Un

Alcuni, attenendosi del tutto a ciò che essi credono essere una specie di giustizia (e infatti la legge è una specie di giustizia), ammettono che sia giusta la schiavitù dovuta alla guerra, ma contemporaneamente si riservano di non ammetterlo, adducendo che l'origine della guerra potrebbe essere ingiusta e non si potrebbe mai dire che sia schiavo chi non merita di esserlo, perché potrebbe accadere che quelli che sembrano discendere da nobile lignaggio siano schiavi o discendenti da schiavi, qualora fosse possibile vendere le persone che si sono catturate. Perciò non costoro essi intendono chiamare schiavi, ma i barbari.[31] Sebbene, quando si esprimono in questi termini, essi non cerchino altro che la nozione di «schiavo per natura», intorno alla quale parlavamo all'inizio,[32] perché bisogna pur ammettere che vi sono alcuni i quali in ogni caso sono schiavi e altri che non lo sono mai. Altrettanto dicasi per la nobiltà; infatti i Greci credono se stessi nobili non solo in patria, ma ovunque, mentre attribuiscono ai barbari una nobiltà valida solo nella loro patria, come se ci fossero nobiltà e libertà assolutamente valide e nobiltà e libertà limitate. Così dice anche l'Elena di Teodette:[33]

Rampollo di due radici divine
chi oserebbe chiamarmi schiava?

Quando si parla in questo modo si distingue lo schiavo e l'uomo libero, il nobile e il plebeo con nessun altro criterio se non con quello della virtù e del vizio. Si crede infatti che, come da 1255b
uomo nasce uomo e da animali animale, così da uomini buo-

precedente di queste considerazioni potrebbe esser rintracciato nella *Repubblica* (V, 469b sgg.) di Platone, dove si condannano insieme la guerra tra Greci e la riduzione di cittadini greci in schiavitù. Platone finisce con il giustificare soltanto la guerra contro i barbari. Questa è la conclusione alla quale secondo Aristotele giunge chi vuole evitare di legittimare la schiavitù prodotta da una guerra ingiusta o alla quale siano ridotte persone che non lo meritano.

[32] Cfr. l'inizio del cap. 5.

[33] Teodette era per la tradizione scolaro di Isocrate, di Platone e dello stesso Aristotele.

ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μέντοι δύναται.

ὅτι μὲν οὖν ἔχει τινὰ λόγον ἡ ἀμφισβήτησις, καὶ οὐκ ⟨ἀεί⟩ εἰσιν οἱ μὲν φύσει δοῦλοι οἱ δ' ἐλεύθεροι, δῆλον, καὶ ὅτι ἔν τισι διώρισται τὸ τοιοῦτον, ὧν συμφέρει τῷ μὲν τὸ δουλεύειν τῷ δὲ τὸ δεσπόζειν [καὶ δίκαιον], καὶ δεῖ τὸ μὲν ἄρχεσθαι τὸ δ' ἄρχειν ἣν πεφύκασιν ἀρχὴν ἄρχειν, ὥστε καὶ δεσπόζειν, τὸ δὲ κακῶς ἀσυμφόρως ἐστὶν ἀμφοῖν (τὸ γὰρ αὐτὸ συμφέρει τῷ μέρει καὶ τῷ ὅλῳ, καὶ σώματι καὶ ψυχῇ, ὁ δὲ δοῦλος μέρος τι τοῦ δεσπότου, οἷον ἔμψυχόν τι τοῦ σώματος κεχωρισμένον δὲ μέρος· διὸ καὶ συμφέρον ἐστί τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότῃ πρὸς ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἠξιωμένοις, τοῖς δὲ μὴ τοῦτον τὸν τρόπον, ἀλλὰ κατὰ νόμον καὶ βιασθεῖσι, τοὐναντίον).

Φανερὸν δὲ καὶ ἐκ τούτων ὅτι οὐ ταὐτόν ἐστι δεσποτεία 7

34 La «divergenza» è quella esposta all'inizio di questo capitolo (1255a, 12), sulla natura e l'estensione della schiavitù. All'origine della questione sembrava esserci il fatto che in alcuni casi, soprattutto nei casi di guerra, diventano schiavi persone che sono nate libere, qualche volta sono addirittura di nobile famiglia e sembrano non meritare la schiavitù. In questo caso, per giustificare comunque la schiavitù, si rischia di legittimare qualsiasi forma di dominio fondato sulla forza, o di delegittimare del tutto la schiavitù. Per evitare questi estremi, si può distinguere tra Greci e barbari, e ritenere che solo i barbari possano essere schiavi. È un uso analogo a quello che si può fare con il termine «nobile»: si può ritenere che esista una nobiltà "relativa" valida solo all'interno della popolazione di appartenenza, come sarebbe la nobiltà barbarica, e una nobiltà "assoluta", come sarebbe quella dei Greci. Tutti questi usi servono solo a esprimere in qualche modo la distinzione *naturale* tra superiore e inferiore, che possono configurarsi come libero e schiavo o come nobile e plebeo: si tratta comunque di una distinzione fondata sulla capacità degli esseri superiori di possedere davvero la virtù. Questa distinzione è il fondamento al quale si richiama Aristotele, che tuttavia riconosce la possibilità di rapporti di schiavitù non pienamente corrispondenti alle condizio-

ni discenda un uomo buono: la natura spesso intende far ciò, ma non sempre vi riesce.

È dunque chiaro che quella divergenza di tesi aveva ragione di sussistere[34] e che alcuni schiavi e alcuni liberi non sono tali per natura; ma è del pari evidente che in alcuni casi questa distinzione può essere tracciata, cioè quando alcuni hanno convenienza a servire, altri hanno convenienza e diritto di essere padroni e bisogna che gli uni obbediscano e che comandino quelli che per natura sono atti ad esercitare il comando, in modo tale da essere padroni. E la cattiva applicazione di questi rapporti è dannosa ad entrambe le parti, perché la stessa cosa è vantaggiosa alla parte e al tutto, al corpo e all'anima, e lo schiavo è una parte del padrone, come parte animata separata dal suo corpo. Perciò sussistono legami di interesse e amicizia reciproca tra lo schiavo e il padrone, quando la loro posizione è definita per natura; quando invece è definita non per natura, ma per legge e in seguito a violenza, allora avviene il contrario.[35]

7. Anche da queste considerazioni è evidente che l'esercizio dell'autorità padronale e l'esercizio dell'autorità politica

ni naturali dei loro termini. In questo senso usi linguistici correnti, situazioni reali e loro interpretazioni dottrinali adombrano comunque una struttura *naturale*, anche se questa non emerge sempre chiaramente nelle realtà di fatto e nei modi in cui esse sono enunciate.

[35] Gl'interpreti più autorevoli hanno osservato come sia difficile conciliare questo testo con quel che Aristotele afferma nell'*Etica nicomachea* (VIII, 13, 1161a 30-b, 8), dove dice che non ci può essere amicizia nei confronti dello schiavo *in quanto schiavo*, anche se ci può essere amicizia nei suoi confronti in quanto è un uomo. Una tesi del genere aveva espresso anche Platone nelle *Leggi* (VI, 756e). Qui Aristotele sembra dire esattamente il contrario. C'è possibilità di amicizia tra padrone e schiavo quando tra essi c'è una *differenza naturale*, cioè quando con lo schiavo si può entrare in relazione solo *in quanto è uno schiavo*: proprio la condizione che nell'*Etica nicomachea* escludeva l'amicizia. Si capisce quale sia il fondamento delle due diverse posizioni. Nell'*Etica nicomachea* Aristotele insiste soprattutto sulle relazioni di parità che rendono possibile l'amicizia. Qui la schiavitù "non naturale", che fa uno schiavo di chi non lo merita, determina una situazione violenta, che mette in contrasto padrone e servo.

καὶ πολιτική, οὐδὲ πᾶσαι ἀλλήλαις αἱ ἀρχαί, ὥσπερ τινές φασιν. ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει ἡ δὲ δούλων ἐστίν, καὶ ἡ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία (μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος), ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή. ὁ μὲν οὖν δεσπότης οὐ λέγεται κατ' ἐπιστήμην, ἀλλὰ τῷ τοιόσδ' εἶναι, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ δοῦλος καὶ ὁ ἐλεύθερος. ἐπιστήμη δ' ἂν εἴη καὶ δεσποτικὴ καὶ δουλική, δουλικὴ μὲν οἵαν περ ὁ ἐν Συρακούσαις ἐπαίδευεν· ἐκεῖ γὰρ λαμβάνων τις μισθὸν ἐδίδασκε τὰ ἐγκύκλια διακονήματα τοὺς παῖδας· εἴη δ' ἂν καὶ ἐπὶ πλεῖον τῶν τοιούτων μάθησις, οἷον ὀψοποιικὴ καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα γένη τῆς διακονίας. ἔστι γὰρ ἕτερα ἑτέρων τὰ μὲν ἐντιμότερα ἔργα τὰ δ' ἀναγκαιότερα, καὶ κατὰ τὴν παροιμίαν "δοῦλος πρὸ δούλου, δεσπότης πρὸ δεσπότου". αἱ μὲν οὖν τοιαῦται πᾶσαι δουλικαὶ ἐπιστῆμαί εἰσι· δεσποτικὴ δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ χρηστικὴ δούλων. ὁ γὰρ δεσπότης οὐκ ἐν τῷ κτᾶσθαι τοὺς δούλους, ἀλλ' ἐν τῷ χρῆσθαι δούλοις. ἔστι δ' αὕτη ἡ ἐπιστήμη οὐδὲν μέγα ἔχουσα οὐδὲ σεμνόν· ἃ γὰρ τὸν δοῦλον ἐπίστασθαι δεῖ ποιεῖν, ἐκεῖνον δεῖ ταῦτα ἐπίστασθαι ἐπιτάττειν. διὸ ὅσοις ἐξουσία μὴ αὐτοὺς κακοπαθεῖν, ἐπίτροπός ⟨τις⟩ λαμβάνει ταύτην τὴν τιμήν, αὐτοὶ δὲ πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν. ἡ δὲ κτητικὴ ἑτέρα ἀμφοτέρων τούτων, οἷον ἡ δικαία, πολεμική τις οὖσα ἢ θηρευτική. περὶ μὲν οὖν δούλου καὶ δεσπότου τοῦτον διωρίσθω τὸν τρόπον.

[36] Cfr. cap. 1.

[37] Questo proverbio doveva esser citato nel *Pancratiaste* di Filemone (Meineke, *Fragmenta Comicorum Graecorum* 4, 17). Qui probabilmente Aristotele vuol suggerire che non tutte le funzioni da schiavi hanno il medesimo valore, così come non ce l'hanno tutti i padroni.

non sono la stessa cosa, e che non tutte le forme di autorità sono identiche reciprocamente, come alcuni sostengono, perché l'autorità politica si esercita su esseri liberi per natura, quella padronale su schiavi, e l'autorità domestica presuppone il comando di uno solo (perché unico è il capo di ogni famiglia), mentre l'autorità politica è quella esercitata su liberi e uguali.[36]

Il padrone dunque è definito non dal possesso di una particolare scienza, ma dalla sua condizione, così come dalla loro condizione sono caratterizzati lo schiavo e l'uomo libero. Tuttavia ci potrebbero essere una scienza adatta ai padroni e una adatta agli schiavi, e quest'ultima sarebbe simile a quella che si insegnava a Siracusa, dove c'era un maestro stipendiato per istruire gli schiavi nei servizi domestici. Vi potrebbe essere un più ampio insegnamento di queste cose, per esempio della culinaria e degli altri generi di servizi domestici: persone diverse hanno compiti diversi, alcuni sono più nobili, ma altri sono più necessari, e anche il proverbio dice «c'è servo e servo, padrone e padrone».[37] Queste sono tutte scienze da servi, mentre la scienza propria del padrone consiste nel saper usare a proposito i servi, perché la capacità di un padrone si rivela non nell'acquisto dei servi, ma nell'uso di essi. E la competenza scientifica in queste cose non è né grande né insigne: infatti il padrone deve saper comandare quelle cose che il servo deve saper fare. Perciò quanti hanno la possibilità di non doversi affannare intorno a queste preoccupazioni, ne lasciano l'onore a un sovrintendente e si danno alla politica o alla filosofia. L'arte di acquistare schiavi è diversa dalle due sopra menzionate e, quando è esercitata con giustizia, è in un certo senso arte di guerra o di caccia.[38] Ciò che riguarda lo schiavo e il padrone resti dunque definito a questo modo.

[38] L'arte «giusta» di acquistare schiavi è quella che si esercita con la guerra e con la caccia: dopo quanto ha stabilito sopra, si presume che Aristotele intenda alludere alle guerre nei confronti di barbari o a cacce all'uomo in territori barbarici, alla ricerca di schiavi "naturali".

1256a Ὅλως δὲ περὶ πάσης κτήσεως καὶ χρηματιστικῆς θεω- 8
ρήσωμεν κατὰ τὸν ὑφηγημένον τρόπον, ἐπείπερ καὶ ὁ δοῦλος τῆς κτήσεως μέρος τι ἦν. πρῶτον μὲν οὖν ἀπορήσειεν ἄν τις πότερον ἡ χρηματιστικὴ ἡ αὐτὴ τῇ οἰκονομικῇ ἐστιν ἢ μέρος τι, ἢ ὑπηρετική, καὶ εἰ ὑπηρετική, πότερον ὡς ἡ κερκιδοποιικὴ τῇ ὑφαντικῇ ἢ ὡς ἡ χαλκουργικὴ τῇ ἀνδριαντοποιίᾳ (οὐ γὰρ ὡσαύτως ὑπηρετοῦσιν, ἀλλ' ἡ μὲν ὄργανα παρέχει, ἡ δὲ τὴν ὕλην· λέγω δὲ ὕλην τὸ ὑποκείμενον ἐξ οὗ τι ἀποτελεῖται ἔργον, οἷον ὑφάντῃ μὲν ἔρια ἀνδριαντοποιῷ δὲ χαλκόν). ὅτι μὲν οὖν οὐχ ἡ αὐτὴ ἡ οἰκονομικὴ τῇ χρηματιστικῇ, δῆλον (τῆς μὲν γὰρ τὸ πορίσασθαι, τῆς δὲ τὸ χρήσασθαι· τίς γὰρ ἔσται ἡ χρησομένη τοῖς κατὰ τὴν οἰκίαν παρὰ τὴν οἰκονομικήν;)· πότερον δὲ μέρος αὐτῆς ἐστί τι ἢ ἕτερον εἶδος, ἔχει διαμφισβήτησιν· εἰ γάρ ἐστι τοῦ χρηματιστικοῦ θεωρῆσαι πόθεν χρήματα καὶ κτῆσις ἔσται, ἥ γε κτῆσις πολλὰ περιείληφε μέρη καὶ ὁ πλοῦτος, ὥστε πρῶτον ἡ γεωργικὴ πότερον μέρος τι τῆς χρηματιστικῆς ἢ ἕτερόν τι γένος, καὶ καθόλου ἡ περὶ τὴν τροφὴν ἐπιμέλεια καὶ κτῆσις; ἀλλὰ μὴν εἴδη γε πολλὰ τροφῆς, διὸ καὶ βίοι πολλοὶ καὶ τῶν ζῴων καὶ τῶν ἀνθρώπων εἰσίν· οὐ γὰρ οἷόν τε ζῆν ἄνευ τροφῆς, ὥστε αἱ διαφοραὶ τῆς τροφῆς τοὺς βίους πεποιήκασι διαφέροντας τῶν ζῴων. τῶν τε γὰρ θηρίων τὰ μὲν ἀγελαῖα τὰ δὲ σποραδικά ἐστιν, ὁποτέρως συμφέρει πρὸς τὴν τροφὴν αὐτοῖς διὰ τὸ τὰ μὲν ζῳοφάγα τὰ δὲ καρποφάγα τὰ δὲ παμφάγα αὐτῶν εἶναι,

8. Indaghiamo ora in generale la proprietà intesa complessivamente e la crematistica,[39] nel modo che ci è solito, dal momento che è stato stabilito che anche lo schiavo è una parte della proprietà. Innanzitutto qualcuno potrebbe porre il problema se la crematistica sia identica con l'amministrazione domestica o se ne sia una parte o se le sia subordinata, e in questo caso se sia nel rapporto in cui è l'arte di fabbricare le spole rispetto all'arte del tessere o in quello in cui è la metallurgia con la scultura. Infatti i rapporti di subordinazione non sono identici tra le prime due e le seconde due arti, ma la prima delle arti subordinate fornisce gli strumenti, la seconda fornisce la materia: intendo per materia il sostrato da cui si trae un'opera compiuta, per esempio nel caso dell'arte tessile la lana, per la scultura il bronzo. 1256a

Che l'amministrazione domestica e la crematistica non siano identiche è chiaro: infatti all'una spetta procurare i beni, all'altra usarli; e quale arte se non l'amministrazione domestica sovraintenderà all'uso delle proprietà familiari? E si discute se la crematistica sia una parte dell'amministrazione domestica o un'altra specie di attività rispetto ad essa. Infatti se spetta alla crematistica considerare le fonti delle ricchezze e della proprietà, e la proprietà e le ricchezze comprendono molte parti, allora prima di tutto ci si deve chiedere se l'agricoltura sia una parte della crematistica o un genere diverso da essa e, in generale, se ne facciano parte le attività volte alla ricerca dei nutrimenti e il possesso di questi ultimi.

Ma vi sono molte specie di cibi e perciò anche molte specie di vita e tra gli animali e tra gli uomini, perché non è dato vivere senza cibo, sicché le differenze dei cibi determinano tipi di vita animale differenti. Degli animali selvatici alcuni vivono in gruppi, altri isolati, secondo il modo in cui più facilmente possono procurarsi il cibo, dal momento che alcuni sono carnivori, altri erbivori, altri onnivori, e perciò la natura

[39] Il termine «crematistica» è usato da Platone per indicare l'attività che ha di mira il *guadagno* (*Gorgia* 477e, 478a; *Repubblica* IX, 581c-d; *Fedro* 248d ecc.).

ὥστε πρὸς τὰς ῥᾳστώνας καὶ τὴν αἵρεσιν τὴν τούτων ἡ φύσις τοὺς βίους αὐτῶν διώρισεν, ἐπεὶ δ' οὐ ταὐτὸ ἑκάστῳ ἡδὺ κατὰ φύσιν ἀλλὰ ἕτερα ἑτέροις, καὶ αὐτῶν τῶν ζῳοφάγων καὶ τῶν καρποφάγων οἱ βίοι πρὸς ἄλληλα διεστᾶσιν· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀνθρώπων. πολὺ γὰρ διαφέρουσιν οἱ τούτων βίοι. οἱ μὲν οὖν ἀργότατοι νομάδες εἰσίν (ἡ γὰρ ἀπὸ τῶν ἡμέρων τροφὴ ζῴων ἄνευ πόνου γίνεται σχολάζουσιν· ἀναγκαίου δ' ὄντος μεταβάλλειν τοῖς κτήνεσι διὰ τὰς νομὰς καὶ αὐτοὶ ἀναγκάζονται συνακολουθεῖν, ὥσπερ γεωργίαν ζῶσαν γεωργοῦντες)· οἱ δ' ἀπὸ θήρας ζῶσι, καὶ θήρας ἕτεροι ἑτέρας, οἷον οἱ μὲν ἀπὸ λῃστείας, οἱ δ' ἀφ' ἁλιείας, ὅσοι λίμνας καὶ ἕλη καὶ ποταμοὺς ἢ θάλατταν τοιαύτην προσοικοῦσιν, οἱ δ' ἀπ' ὀρνίθων ἢ θηρίων ἀγρίων· τὸ δὲ πλεῖστον γένος τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τῆς γῆς ζῇ καὶ τῶν ἡμέρων καρπῶν.

οἱ μὲν οὖν βίοι τοσοῦτοι σχεδόν εἰσιν, ὅσοι γε αὐτόφυτον ἔχουσι τὴν ἐργασίαν καὶ μὴ δι' ἀλλαγῆς καὶ καπη-
1256b λείας πορίζονται τὴν τροφήν, νομαδικὸς λῃστρικὸς ἁλιευτικὸς θηρευτικὸς γεωργικός. οἱ δὲ καὶ μιγνύντες ἐκ τούτων ἡδέως ζῶσι, προσαναπληροῦντες τὸν ἐνδεέστερον βίον, ᾗ τυγχάνει ἐλλείπων πρὸς τὸ αὐτάρκης εἶναι, οἷον οἱ μὲν νομαδικὸν ἅμα καὶ λῃστρικόν, οἱ δὲ γεωργικὸν καὶ θηρευτικόν· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς ἄλλους· ὡς ἂν ἡ χρεία συναναγκάζῃ, τοῦτον τὸν τρόπον διάγουσιν. ἡ μὲν οὖν τοιαύτη κτῆσις ὑπ' αὐτῆς φαίνεται τῆς φύσεως διδομένη πᾶσιν, ὥσπερ κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν εὐθύς, οὕτω καὶ τελειωθεῖσιν. καὶ γὰρ κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν τὰ μὲν συνεκτίκτει τῶν ζῴων τοσαύτην τροφὴν ὥσθ' ἱκανὴν εἶναι μέχρις οὗ ἂν δύνηται αὐτὸ αὑτῷ πορίζειν τὸ γεννηθέν, οἷον ὅσα σκωληκοτοκεῖ ἢ ᾠοτοκεῖ· ὅσα δὲ ζῳοτοκεῖ, τοῖς γεννωμένοις ἔχει τροφὴν ἐν αὑτοῖς μέχρι τινός, τὴν τοῦ καλουμένου γά-

ha determinato i loro tipi di vita secondo le loro comodità e la loro preferenza, non essendo naturalmente la stessa cosa gradita a tutti, in quanto agli uni piacciono certe cose, agli altri altre; e perfino tra i carnivori e gli erbivori ben diversi sono i tipi di vita che conducono le diverse specie.

Altrettanto dicasi degli uomini: infatti ben diversi sono i loro modi di vivere. I più pigri sono nomadi: vivono nell'ozio e traggono il loro sostentamento senza fatica dagli animali domestici; senonché, dovendo questi trasferirsi alla ricerca di pascoli, anch'essi sono costretti a seguirli, come se si dedicassero a una agricoltura vivente. Altri vivono della caccia praticandone diversi tipi: per esempio alcuni traggono il loro cibo dal ladrocinio, altri dalla pesca (quelli che abitano presso laghi, paludi, fiumi o qualche mare pescoso), altri ancora si procurano uccelli o animali selvatici. La maggior parte degli uomini però trae il sostentamento dalla terra e dalle piante coltivate. Ecco dunque quasi tutti i tipi di vita che hanno in sé un'occupazione autosufficiente con la quale si procurano il sostentamento senza bisogno di ricorso al commercio piccolo o grande: la vita nomade, agricola, brigantesca, 1256b
piscatoria e venatoria. Altri vivono bene mescolando questi generi di vita, completando ciò che manca a ciascuno di essi per essere soddisfacente nella sua autosufficienza: per esempio gli uni praticano contemporaneamente la vita nomade e brigantesca, altri quella agricola e venatoria, e così altri applicano via via in casi diversi questo criterio, secondo le richieste del bisogno.

Il possesso del nutrimento dunque sembra concesso dalla stessa natura a tutti gli esseri viventi, come al primo momento della nascita, così anche al compimento del loro sviluppo. E fin dalla nascita alcuni animali producono cibo in quantità sufficiente fino al momento in cui il nato possa procurarsene da sé, com'è il caso degli animali che si riproducono sotto forma di vermi e degli ovipari, mentre i vivipari hanno in se stessi, come nutrimento sufficiente ai loro nati per un certo periodo di tempo, il prodotto naturale chiamato latte. Perciò è

λακτος φύσιν. ὥστε ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ γενομένοις οἰητέον τά τε φυτὰ τῶν ζῴων ἕνεκεν εἶναι καὶ τὰ ἄλλα ζῷα τῶν ἀνθρώπων χάριν, τὰ μὲν ἥμερα καὶ διὰ τὴν χρῆσιν καὶ διὰ τὴν τροφήν, τῶν δ' ἀγρίων, εἰ μὴ πάντα, ἀλλὰ τά γε πλεῖστα τῆς τροφῆς καὶ ἄλλης βοηθείας ἕνεκεν, ἵνα καὶ ἐσθὴς καὶ ἄλλα ὄργανα γίνηται ἐξ αὐτῶν. εἰ οὖν ἡ φύσις μηθὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν. διὸ καὶ ἡ πολεμικὴ φύσει κτητική πως ἔσται (ἡ γὰρ θηρευτικὴ μέρος αὐτῆς), ᾗ δεῖ χρῆσθαι πρός τε τὰ θηρία καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν, ὡς φύσει δίκαιον τοῦτον ὄντα τὸν πόλεμον.

ἓν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν, ὅτι δεῖ ἤτοι ὑπάρχειν ἢ πορίζειν αὐτὴν ὅπως ὑπάρχῃ ὧν ἔστι θησαυρισμὸς χρημάτων πρὸς ζωὴν ἀναγκαίων, καὶ χρησίμων εἰς κοινωνίαν πόλεως ἢ οἰκίας. καὶ ἔοικεν ὅ γ' ἀληθινὸς πλοῦτος ἐκ τούτων εἶναι. ἡ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν οὐκ ἄπειρός ἐστιν, ὥσπερ Σόλων φησὶ ποιήσας "πλούτου δ' οὐθὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται". κεῖται γὰρ ὥσπερ καὶ ταῖς ἄλλαις τέχναις· οὐδὲν γὰρ ὄργανον ἄπειρον οὐδεμιᾶς ἐστι τέχνης οὔτε πλήθει οὔτε μεγέθει, ὁ δὲ πλοῦτος ὀργάνων πλῆθός ἐστιν οἰκονομικῶν καὶ πολιτικῶν. ὅτι μὲν τοίνυν ἔστι τις κτητικὴ κατὰ φύσιν τοῖς οἰκονόμοις καὶ τοῖς πολιτικοῖς, καὶ δι' ἣν αἰτίαν, δῆλον.

Ἔστι δὲ γένος ἄλλο κτητικῆς, ἣν μάλιστα καλοῦσι, καὶ 9
δίκαιον αὐτὸ καλεῖν, χρηματιστικήν, δι' ἣν οὐδὲν δοκεῖ
1257a πέρας εἶναι πλούτου καὶ κτήσεως· ἣν ὡς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν τῇ λεχθείσῃ πολλοὶ νομίζουσι διὰ τὴν γειτνίασιν·

chiaro che anche agli esseri adulti bisogna estendere la garanzia naturale del cibo e stabilire che le piante esistono in vista degli animali e gli altri animali in vista dell'uomo, gli animali domestici in quanto servono all'uso e al nutrimento e i selvatici, se non tutti, almeno per la maggior parte, in quanto servono a fornire cibo e ad altri usi, come materiale per vesti e altri strumenti. Se dunque la natura non fa nulla di inutile né di imperfetto, è necessario che essa abbia fatto tutte queste cose in vista dell'uomo. Perciò anche l'arte della guerra sarà per natura una parte dell'arte di acquisto (e l'arte venatoria è una parte di essa), della quale bisogna far uso con gli animali e nei riguardi di quegli uomini che, nati a obbedire, non si sottomettono; e questa è una guerra naturalmente giusta.

Una sola specie di acquisto è una parte naturale dell'amministrazione domestica: quella che si deve praticare o che ci si deve mettere in condizione di poter praticare per raccogliere i mezzi necessari alla vita e utili alla comunità politica e familiare. Ed è ragionevole affermare che la vera ricchezza consiste in questi mezzi. La quantità di simili mezzi sufficiente per una vita buona non è infinita, nonostante ciò che dice Solone:

nessun chiaro confine di ricchezza v'è per gli uomini.

Infatti un confine è stabilito in questo caso come per tutte le altre arti, dal momento che nessuno strumento di nessuna arte è illimitato per numero e per grandezza, e la ricchezza è l'insieme degli strumenti della famiglia e della città. È allora chiaro che c'è un'arte naturale di acquisto propria degli amministratori domestici e dei politici; per quale ragione essa ci sia, è altrettanto chiaro.

9. C'è un altro modo di acquistare ricchezza, che giustamente è stato chiamato crematistica nel senso pregnante del termine: in virtù di essa pare che non ci sia nessun limite alla
ricchezza e all'acquisto della proprietà. Molti credono che sia 1257a
assolutamente identica con quella di cui abbiamo parlato pri-

ἔστι δ' οὔτε ἡ αὐτὴ τῇ εἰρημένῃ οὔτε πόρρω ἐκείνης. ἔστι δ' ἡ μὲν φύσει ἡ δ' οὐ φύσει αὐτῶν, ἀλλὰ δι' ἐμπειρίας τινὸς καὶ τέχνης γίνεται μᾶλλον. λάβωμεν δὲ περὶ αὐτῆς τὴν ἀρχὴν ἐντεῦθεν. ἑκάστου γὰρ κτήματος διττὴ ἡ χρῆσίς ἐστιν, ἀμφότεραι δὲ καθ' αὐτὸ μὲν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως καθ' αὐτό, ἀλλ' ἡ μὲν οἰκεία ἡ δ' οὐκ οἰκεία τοῦ πράγματος, οἷον ὑποδήματος ἥ τε ὑπόδεσις καὶ ἡ μεταβλητική. ἀμφότεραι γὰρ ὑποδήματος χρήσεις· καὶ γὰρ ὁ ἀλλαττόμενος τῷ δεομένῳ ὑποδήματος ἀντὶ νομίσματος ἢ τροφῆς χρῆται τῷ ὑποδήματι ᾗ ὑπόδημα, ἀλλ' οὐ τὴν οἰκείαν χρῆσιν· οὐ γὰρ ἀλλαγῆς ἕνεκεν γέγονε. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τῶν ἄλλων κτημάτων. ἔστι γὰρ ἡ μεταβλητικὴ πάντων, ἀρξαμένη τὸ μὲν πρῶτον ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν, τῷ τὰ μὲν πλείω τὰ δὲ ἐλάττω τῶν ἱκανῶν ἔχειν τοὺς ἀνθρώπους (ᾗ καὶ δῆλον ὅτι οὐκ ἔστι φύσει τῆς χρηματιστικῆς ἡ καπηλική· ὅσον γὰρ ἱκανὸν αὐτοῖς, ἀναγκαῖον ἦν ποιεῖσθαι τὴν ἀλλαγήν). ἐν μὲν οὖν τῇ πρώτῃ κοινωνίᾳ (τοῦτο δ' ἐστὶν οἰκία) φανερὸν ὅτι οὐδὲν ἔστιν ἔργον αὐτῆς, ἀλλ' ἤδη πλειόνων τῆς κοινωνίας οὔσης. οἱ μὲν γὰρ τῶν αὐτῶν ἐκοινώνουν πάντων, οἱ δὲ κεχωρισμένοι πολλῶν πάλιν καὶ ἑτέρων· ὧν κατὰ τὰς δεήσεις ἀναγκαῖον ποιεῖσθαι τὰς μεταδόσεις, καθάπερ ἔτι πολλὰ ποιεῖ καὶ τῶν βαρβαρικῶν ἐθνῶν, κατὰ τὴν ἀλλαγήν. αὐτὰ γὰρ τὰ

[40] Cfr. n. prec. È difficile dire chi siano i «molti» che «credono che sia assolutamente identica...». Platone metteva la crematistica vicino all'amministrazione (*Fedro* 248d), ma senza preoccuparsi di specificarne i rapporti. Può darsi che Aristotele intenda riferirsi qui non ad autori o teorie, ma a quelle che egli ritiene opinioni diffuse, e che la cosa gli serva per costituire i soliti poli dottrinali che usa nelle discussioni.

[41] Un esempio analogo si trova nell'*Etica eudemia* (III, 4, 1231b, 38 sgg.), dove però viene impiegata una terminologia diversa, perché vengono distinti un uso *di per sé* di una cosa da un suo uso accidentale. In questo passo della *Politica* invece i due usi dell'*Etica eudemia* vengono considerati *in sé*; ma l'uno è considerato *proprio* e l'altro *improprio*.

ma, per la sua affinità con essa: in realtà, se non è identica con quella, non ne è neppure troppo lontana.[40] La prima è un modo naturale per acquistare beni, la seconda no, ma deriva piuttosto dall'esperienza e dall'arte.

Cominciamo di qui a trattarne. Di ogni proprietà è possibile un doppio uso, l'uno e l'altro inerente dell'oggetto di per sé, ma non allo stesso modo, in quanto uno è proprio e l'altro improprio rispetto alla cosa usata, per esempio una calzatura può essere calzata o scambiata con altri prodotti.[41] L'uno e l'altro sono usi della calzatura, perché chi la scambia con chi ne ha bisogno, traendone denaro o nutrimento, usa la calzatura in quanto calzatura, ma non ne fa uso proprio, dal momento che essa non è stata fatta per essere scambiata. La stessa cosa accade anche per le altre proprietà. Lo scambio viene esercitato con tutti i tipi di proprietà, a cominciare dal fatto naturale che alcuni hanno più, altri meno di quel che occorre. Dal che è chiaro che il commercio al minuto non è una parte naturale della crematistica, perché in esso era necessario esercitare lo scambio di quanto bastava a ciascuno.[42]

Nella prima forma di comunità (che è la famiglia) non sussiste evidentemente la funzione propria dello scambio, che invece c'è nelle forme di comunità già più estese. I membri della famiglia infatti hanno tutte le cose in comune, quelli delle altre forme di comunità invece, vivendo separati, posseggono molte cose diverse gli uni dagli altri; e proprio di esse è necessario fare scambi secondo i bisogni, come ancora fanno molti popoli barbari servendosi del baratto. Essi danno

[42] Si tratta di un passo di non facile interpretazione. Per quasi tutti gl'interpreti Aristotele vuol dire che il commercio al minuto non fa parte della crematistica *naturale*, cioè lecita, in quanto introduce una produzione di guadagno non legata alla soddisfazione dei bisogni. Probabilmente Aristotele vuol dire il contrario. Lo scambio, in origine, è dovuto a una condizione *naturale* di insufficienza di mezzi per soddisfare i bisogni e *originariamente* a questo si limitava il commercio al minuto: in questo senso esso *per sua natura* non dà origine alla crematistica. Del resto Aristotele traccia un quadro dello sviluppo della vita economica a partire dalle forme di vita più semplici.

χρήσιμα πρὸς αὑτὰ καταλλάττονται, ἐπὶ πλέον δ' οὐθέν, οἷον οἶνον πρὸς σῖτον διδόντες καὶ λαμβάνοντες, καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ἕκαστον. ἡ μὲν οὖν τοιαύτη μεταβλητικὴ οὔτε παρὰ φύσιν οὔτε χρηματιστικῆς ἐστιν εἶδος οὐδέν (εἰς ἀναπλήρωσιν γὰρ τῆς κατὰ φύσιν αὐταρκείας ἦν)· ἐκ μέντοι ταύτης ἐγένετ' ἐκείνη κατὰ λόγον. ξενικωτέρας γὰρ γενομένης τῆς βοηθείας τῷ εἰσάγεσθαι ὧν ἐνδεεῖς ⟨ἦσαν⟩ καὶ ἐκπέμπειν ὧν ἐπλεόναζον, ἐξ ἀνάγκης ἡ τοῦ νομίσματος ἐπορίσθη χρῆσις. οὐ γὰρ εὐβάστακτον ἕκαστον τῶν κατὰ φύσιν ἀναγκαίων· διὸ πρὸς τὰς ἀλλαγὰς τοιοῦτόν τι συνέθεντο πρὸς σφᾶς αὐτοὺς διδόναι καὶ λαμβάνειν, ὃ τῶν χρησίμων αὐτὸ ὂν εἶχε τὴν χρείαν εὐμεταχείριστον πρὸς τὸ ζῆν, οἷον σίδηρος καὶ ἄργυρος κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον, τὸ μὲν πρῶτον ἁπλῶς ὁρισθὲν μεγέθει καὶ σταθμῷ, τὸ δὲ τελευταῖον καὶ χαρακτῆρα ἐπιβαλλόντων, ἵνα ἀπολύσῃ τῆς μετρήσεως αὐτούς· ὁ γὰρ χαρακτὴρ ἐτέθη τοῦ ποσοῦ σημεῖον.

πο-
1257b ρισθέντος οὖν ἤδη νομίσματος ἐκ τῆς ἀναγκαίας ἀλλαγῆς θάτερον εἶδος τῆς χρηματιστικῆς ἐγένετο, τὸ καπηλικόν, τὸ μὲν πρῶτον ἁπλῶς ἴσως γινόμενον, εἶτα δι' ἐμπειρίας ἤδη τεχνικώτερον, πόθεν καὶ πῶς μεταβαλλόμενον πλεῖστον ποιήσει κέρδος. διὸ δοκεῖ ἡ χρηματιστικὴ μάλιστα περὶ τὸ νόμισμα εἶναι, καὶ ἔργον αὐτῆς τὸ δύνασθαι θεωρῆσαι πόθεν ἔσται πλῆθος χρημάτων· ποιητικὴ γάρ ἐστι πλούτου καὶ χρημάτων. καὶ γὰρ τὸν πλοῦτον πολλάκις τιθέασι νομίσματος πλῆθος, διὰ τὸ περὶ τοῦτ' εἶναι τὴν χρηματιστικὴν καὶ τὴν καπηλικήν. ὁτὲ δὲ πάλιν λῆρος εἶναι δοκεῖ τὸ νόμισμα καὶ νόμος παντάπασι, φύσει δ' οὐθέν, ὅτι μεταθεμένων τε τῶν χρωμένων οὐθενὸς ἄξιον οὐδὲ χρήσιμον πρὸς

[43] Sulla concezione aristotelica della moneta cfr. *Etica nicomachea* V, 8, 1133a, 19 sgg.

cose utili in cambio di cose utili, non andando oltre questa forma di commercio, limitandosi per esempio allo scambio di vino contro grano o altre cose del genere. Questa forma di scambio non è innaturale e non appartiene neppure alla crematistica, in quanto è volta a soddisfare le condizioni naturali dell'autosufficienza; ma logicamente da questo tipo di scambio è derivata la crematistica.

Quando la soddisfazione dei bisogni ricorse a fonti straniere con l'importazione delle cose necessarie e l'esportazione delle superflue, necessariamente entrò in uso la moneta.[43] Infatti non tutte le cose naturalmente necessarie erano di facile trasporto: perciò per facilitare gli scambi si convenne di dare e di accettare un qualche cosa che, essendo utile esso stesso, possedesse il vantaggio di essere facilmente impiegabile per le necessità della vita, come il ferro o l'argento o anche qualche altro materiale, dapprima definito semplicemente nella sua dimensione e nel suo peso, poi con l'impressione di un carattere, che potesse dispensare dall'effettuare la misurazione, e che servisse da marchio indicante la quantità.

Procurato il denaro, dallo scambio praticato per necessità 1257b
sorse un'altra specie di crematistica, il commercio al minuto che, dapprima forse rudimentale, in seguito con l'esperienza apprese l'arte di riconoscere da dove e come aumentare di molto il guadagno.[44] Perciò pare che la crematistica concerna soprattutto il denaro e che suo compito sia il poter indagare d'onde sia possibile acquistare abbondanza di ricchezza, perché è essa stessa produttrice di ricchezza e denaro. E spesso si afferma la coincidenza della ricchezza con l'abbondanza di denaro, appunto perché al denaro mirano la crematistica e il commercio. Talvolta, al contrario, il denaro pare una cosa vana e puro frutto di convenzione, senza un fondamento naturale, perché, se quelli che lo usano preferiscono una moneta a

[44] Qui Aristotele traccia il punto in cui dal commercio al minuto nasce la crematistica (cfr. n. 42). L'uso del denaro, necessario per i commerci a lunga distanza, rende possibile introdurre artifici, speculando sui luoghi di origine delle merci e sulle modalità degli scambi.

οὐδὲν τῶν ἀναγκαίων ἐστί, καὶ νομίσματος πλουτῶν πολλάκις ἀπορήσει τῆς ἀναγκαίας τροφῆς· καίτοι ἄτοπον τοιοῦτον εἶναι πλοῦτον οὗ εὐπορῶν λιμῷ ἀπολεῖται, καθάπερ καὶ τὸν Μίδαν ἐκεῖνον μυθολογοῦσι διὰ τὴν ἀπληστίαν τῆς εὐχῆς πάντων αὐτῷ γιγνομένων τῶν παρατιθεμένων χρυσῶν. διὸ ζητοῦσιν ἕτερόν τι τὸν πλοῦτον καὶ τὴν χρηματιστικήν, ὀρθῶς ζητοῦντες. ἔστι γὰρ ἑτέρα ἡ χρηματιστικὴ καὶ ὁ πλοῦτος ὁ κατὰ φύσιν, καὶ αὕτη μὲν οἰκονομική, ἡ δὲ καπηλικὴ ποιητικὴ χρημάτων οὐ πάντως, ἀλλὰ διὰ χρημάτων μεταβολῆς. καὶ δοκεῖ περὶ τὸ νόμισμα αὕτη εἶναι· τὸ γὰρ νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρας τῆς ἀλλαγῆς ἐστιν. καὶ ἄπειρος δὴ οὗτος ὁ πλοῦτος, ὁ ἀπὸ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς. ὥσπερ γὰρ ἡ ἰατρικὴ τοῦ ὑγιαίνειν εἰς ἄπειρόν ἐστι, καὶ ἑκάστη τῶν τεχνῶν τοῦ τέλους εἰς ἄπειρον (ὅτι μάλιστα γὰρ ἐκεῖνο βούλονται ποιεῖν), τῶν δὲ πρὸς τὸ τέλος οὐκ εἰς ἄπειρον (πέρας γὰρ τὸ τέλος πάσαις), οὕτω καὶ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς οὐκ ἔστι τοῦ τέλους πέρας, τέλος δὲ ὁ τοιοῦτος πλοῦτος καὶ χρημάτων κτῆσις. τῆς δ' οἰκονομικῆς αὖ χρηματιστικῆς ἔστι πέρας· οὐ γὰρ τοῦτο τῆς οἰκονομικῆς ἔργον. διὸ τῇ μὲν φαίνεται ἀναγκαῖον εἶναι παντὸς πλούτου πέρας, ἐπὶ δὲ τῶν γινομένων ὁρῶμεν συμβαῖνον τοὐναντίον· πάντες γὰρ εἰς ἄπειρον αὔξουσιν οἱ χρηματιζόμενοι τὸ νόμισμα. αἴτιον δὲ τὸ σύνεγγυς αὐτῶν. ἐπαλλάττει γὰρ ἡ χρῆσις,

[45] Si cerca di solito di indicare le fonti di queste due posizioni dottrinali, e si citano in proposito Platone e i Cinici. In realtà i passi citati contengono generiche condanne della ricchezza, e non considerazioni specifiche sulla ricchezza *monetaria*. La stessa concezione della moneta come strumento convenzionale, che è propria di Aristotele (cfr. n. 43), non im-

un'altra, la prima perde valore e non serve più a soddisfare nessuna delle necessità della vita, e chi è ricco di denaro potrà spesso mancare del nutrimento necessario.[45]

Tuttavia sarebbe una ben strana ricchezza quella la cui abbondanza non salvasse dalla morte di fame, come narrano di quel Mida[46] il quale, con la sua esagerata preghiera, ottenne che tutte le cose che gli venivano accanto si mutassero in oro. Perciò a ragione si cerca un altro tipo di ricchezza e si persegue un'altra specie di crematistica. C'è infatti un'altra crematistica e un'altra ricchezza che sono naturali, e appartengono all'amministrazione domestica, mentre la crematistica che si fonda sul commercio è produttrice di ricchezze non in senso assoluto, ma solo attraverso lo scambio di ricchezze. E pare che concerna il denaro, elemento e fine dello scambio. E questo tipo di ricchezza che deriva da questa forma di crematistica non ha limiti: infatti come la medicina persegue il risanamento senza porsi un limite e ciascuna arte cerca indefinitamente di raggiungere il suo scopo (in quanto ognuna vuole soddisfarlo nella misura più alta possibile), e tuttavia i mezzi per il raggiungimento del fine non sono infiniti (in quanto il fine agisce esso stesso da limite), così anche in questo tipo di crematistica non c'è confine al raggiungimento dello scopo, e lo scopo è il raggiungimento di questo tipo di ricchezza e l'acquisto di beni.

Ma se non ce l'ha la crematistica un limite ce l'ha l'amministrazione domestica, che non si pone lo stesso scopo che è proprio della prima. Perciò da una parte sembra necessario che ogni tipo di ricchezza abbia un limite, mentre in realtà avviene il contrario: infatti tutti quelli che si preoccupano di arricchire aumentano illimitatamente il loro denaro. La causa di ciò risiede nell'affinità di queste arti: infatti si passa dall'una all'al-

plica di per sé una sua condanna come forma di ricchezza. È probabile che anche qui Aristotele costruisca due posizioni dottrinali reciprocamente contrarie, attingendo a fonti disparate, forse non più accessibili, e introducendo schemi propri.

[46] Mida era, secondo il mito, un re della Frigia, cui Dioniso aveva concesso il dono straordinario del quale parla il testo.

τοῦ αὐτοῦ οὖσα, ἑκατέρας τῆς χρηματιστικῆς. τῆς γὰρ αὐτῆς ἐστι κτήσεως χρῆσις, ἀλλ' οὐ κατὰ ταὐτόν, ἀλλὰ τῆς μὲν ἕτερον τέλος, τῆς δ' ἡ αὔξησις. ὥστε δοκεῖ τισι τοῦτ' εἶναι τῆς οἰκονομικῆς ἔργον, καὶ διατελοῦσιν ἢ σῴζειν οἰόμενοι δεῖν ἢ αὔξειν τὴν τοῦ νομίσματος οὐσίαν εἰς ἄπειρον. αἴτιον δὲ ταύτης τῆς διαθέσεως τὸ σπουδάζειν περὶ τὸ ζῆν, ἀλλὰ 1258a μὴ τὸ εὖ ζῆν· εἰς ἄπειρον οὖν ἐκείνης τῆς ἐπιθυμίας οὔσης, καὶ τῶν ποιητικῶν ἀπείρων ἐπιθυμοῦσιν. ὅσοι δὲ καὶ τοῦ εὖ ζῆν ἐπιβάλλονται τὸ πρὸς τὰς ἀπολαύσεις τὰς σωματικὰς ζητοῦσιν, ὥστ' ἐπεὶ καὶ τοῦτ' ἐν τῇ κτήσει φαίνεται ὑπάρχειν, πᾶσα ἡ διατριβὴ περὶ τὸν χρηματισμόν ἐστι, καὶ τὸ ἕτερον εἶδος τῆς χρηματιστικῆς διὰ τοῦτ' ἐλήλυθεν. ἐν ὑπερβολῇ γὰρ οὔσης τῆς ἀπολαύσεως, τὴν τῆς ἀπολαυστικῆς ὑπερβολῆς ποιητικὴν ζητοῦσιν· κἂν μὴ διὰ τῆς χρηματιστικῆς δύνωνται πορίζειν, δι' ἄλλης αἰτίας τοῦτο πειρῶνται, ἑκάστῃ χρώμενοι τῶν δυνάμεων οὐ κατὰ φύσιν. ἀνδρείας γὰρ οὐ χρήματα ποιεῖν ἐστιν ἀλλὰ θάρσος, οὐδὲ στρατηγικῆς καὶ ἰατρικῆς, ἀλλὰ τῆς μὲν νίκην τῆς δ' ὑγίειαν. οἱ δὲ πάσας ποιοῦσι χρηματιστικάς, ὡς τοῦτο τέλος ὄν, πρὸς δὲ τὸ τέλος ἅπαντα δέον ἀπαντᾶν.

περὶ μὲν οὖν τῆς τε μὴ ἀναγκαίας χρηματιστικῆς, καὶ τίς, καὶ δι' αἰτίαν τίνα ἐν χρείᾳ ἐσμὲν αὐτῆς, εἴρηται, καὶ περὶ τῆς ἀναγκαίας, ὅτι ἑτέρα μὲν αὐτῆς οἰκονομικὴ δὲ κατὰ φύσιν ἡ περὶ τὴν

47 Fino a «Perciò ad alcuni...» Aristotele ha parlato della crematistica che si fonda essenzialmente sul commercio e si contrappone all'amministrazione domestica, insistendo sul fatto che quest'ultima ha un limite in-

tra, in quanto ad entrambe appartiene l'uso della proprietà, sebbene dall'una e dall'altra essa non venga usata allo stesso modo, in quanto l'una si propone un fine che è estraneo alla proprietà stessa e l'altra si propone solo il suo accrescimento. Perciò ad alcuni sembra che questo sia il compito dell'amministrazione domestica e si continua a credere che essa debba salvaguardare o aumentare all'infinito la consistenza del patrimonio pecuniario. La causa di questo atteggiamento è l'affaticarsi intorno a quelle cose che permettono di vivere, senza
preoccuparsi di vivere bene, e poiché il desiderio di quelle co- 1258a
se non ha limiti, si desiderano mezzi produttivi illimitati. Ma quanti aspirano anche al vivere bene cercano quanto può soddisfare i piaceri corporali e, poiché questo pare risiedere nella proprietà, si industriano in ogni modo nell'acquisto della ricchezza, dando così vita a un'altra specie di crematistica. E poiché il piacere consiste in una sovrabbondanza, essi cercano i mezzi con cui produrre la sovrabbondanza che dà il piacere; e se non possono procurarsi questi mezzi con la crematistica, tentano di farlo con un qualche altro espediente, valendosi di ciascuna delle loro capacità in modo non conforme alla natura di esse: infatti al coraggio spetta produrre non ricchezze, ma audacia, né produrre ricchezza spetta all'arte della guerra o a quella medica, la prima delle quali si propone il raggiungimento della vittoria e la seconda quello della salute, ma essi ne fanno altrettante forme di crematistica, come se questo fosse il loro fine e a questo fine tutto dovesse tendere.[47]

Abbiamo dunque parlato della crematistica non necessaria dicendo in che cosa consista e per quale causa ne facciamo uso; e della crematistica necessaria che, in quanto diversa dalla prima, appartiene per natura all'amministrazione domestica e si preoccupa soprattutto di procurare i mezzi di so-

trinseco, assente nella prima. Dopo emerge una *seconda specie di crematistica*, all'interno delle stesse attività normali, che dovrebbero avere un limite intrinseco e dovrebbero essere compatibili con la sana amministrazione. Questo accade quando queste attività vengono esercitate non per il loro fine proprio, ma per produrre ricchezza.

τροφήν, οὐχ ὥσπερ αὐτὴ ἄπειρος ἀλλὰ ἔχουσα ὅρον.

Δῆλον δὲ καὶ τὸ ἀπορούμενον ἐξ ἀρχῆς, πότερον τοῦ 10 οἰκονομικοῦ καὶ πολιτικοῦ ἐστιν ἡ χρηματιστικὴ ἢ οὔ, ἀλλὰ δεῖ τοῦτο μὲν ὑπάρχειν (ὥσπερ γὰρ καὶ ἀνθρώπους οὐ ποιεῖ ἡ πολιτική, ἀλλὰ λαβοῦσα παρὰ τῆς φύσεως χρῆται αὐτοῖς, οὕτω καὶ ⟨πρὸς⟩ τροφὴν τὴν φύσιν δεῖ παραδοῦναι γῆν ἢ θάλατταν ἢ ἄλλο τι), ἐκ δὲ τούτων, ὡς δεῖ ταῦτα διαθεῖναι προσήκει τὸν οἰκονόμον. οὐ γὰρ τῆς ὑφαντικῆς ἔρια ποιῆσαι, ἀλλὰ χρήσασθαι αὐτοῖς, καὶ γνῶναι δὲ τὸ ποῖον χρηστὸν καὶ ἐπιτήδειον, ἢ φαῦλον καὶ ἀνεπιτήδειον. καὶ γὰρ ἀπορήσειεν ἄν τις διὰ τί ἡ μὲν χρηματιστικὴ μόριον τῆς οἰκονομίας, ἡ δ' ἰατρικὴ οὐ μόριον· καίτοι δεῖ ὑγιαίνειν τοὺς κατὰ τὴν οἰκίαν, ὥσπερ ζῆν ἢ ἄλλο τι τῶν ἀναγκαίων. ἐπεὶ δὲ ἔστι μὲν ὡς τοῦ οἰκονόμου καὶ τοῦ ἄρχοντος καὶ περὶ ὑγιείας ἰδεῖν, ἔστι δ' ὡς οὔ, ἀλλὰ τοῦ ἰατροῦ, οὕτω καὶ περὶ τῶν χρημάτων ἔστι μὲν ὡς τοῦ οἰκονόμου, ἔστι δ' ὡς οὔ, ἀλλὰ τῆς ὑπηρετικῆς· μάλιστα δέ, καθάπερ εἴρηται πρότερον, δεῖ φύσει τοῦτο ὑπάρχειν. φύσεως γάρ ἐστιν ἔργον τροφὴν τῷ γεννηθέντι παρέχειν· παντὶ γάρ, ἐξ οὗ γίνεται, τροφὴ τὸ λειπόμενόν ἐστι. διὸ κατὰ φύσιν ἐστὶν ἡ χρηματιστικὴ πᾶσιν ἀπὸ τῶν καρπῶν καὶ τῶν ζῴων. διπλῆς δ' οὔσης αὐτῆς, ὥσπερ εἴπομεν, καὶ τῆς μὲν καπηλικῆς τῆς δ' οἰκο-

[48] Qui Aristotele distingue tra *due forme di crematistica* (da non confondere con le due specie emerse nella nota precedente): una forma *necessaria*, subordinata all'amministrazione, e una forma *non necessaria*, che comprende le due specie citate nella nota precedente, cioè una

stentamento, non essendo perciò illimitata, ma avendo un confine ben stabilito.[48]

10. Così si può risolvere anche il problema sollevato all'inizio,[49] cioè se la crematistica sia compito dell'amministratore e del politico; ma di qualcosa essi devono disporre. Infatti come la politica non fa gli uomini ma ne fa uso prendendoli come sono dalla natura, così la natura deve dare il nutrimento per mezzo della terra o del mare o in qualche altro modo, e l'amministratore della famiglia deve poi disporne nel modo dovuto. Analogamente non spetta all'arte del tessitore produrre la lana, ma solo l'usarla e saper distinguere quale sia usabile e adatta e quale scadente e inadatta. E infatti qualcuno potrebbe chiedere perché la crematistica e non la medicina dovrebbe essere parte dell'amministrazione domestica, sebbene sia necessario che i membri della famiglia siano in salute, così come che vivano e che non manchino del necessario. Poiché in un certo senso spetta al capo della famiglia e all'autorità politica badare anche alla salute, mentre in un altro senso non a essi, ma al medico tocca questo compito; analogamente in un certo senso spetta al capo della famiglia procurare le cose che servono alla vita familiare, mentre in un altro senso questa mansione rientra in un'arte ausiliaria. Ma innanzitutto queste cose devono essere fornite dalla natura, come si è detto prima, in quanto è compito della natura fornire all'essere generato il suo nutrimento; e infatti ogni essere trova nutrimento in ciò che rimane della materia da cui nasce. Perciò la forma naturale di crematistica è disponibile a tutti in quanto consiste nel trarre partito dai frutti e dagli animali.

Essendo possibili due forme di crematistica,[50] come dicemmo, l'una consistente nel commercio e l'altra pertinente all'amministrazione (e quest'ultima necessaria e approvata,

specie squisitamente *commerciale* e una derivante dall'esercizio a *scopo di lucro* di attività aventi un fine proprio.

[49] Cfr. l'inizio del cap. 8.

[50] Si tratta delle due forme di crematistica di cui alla n. 48.

νομικῆς, καὶ ταύτης μὲν ἀναγκαίας καὶ ἐπαινουμένης, τῆς
1258b δὲ μεταβλητικῆς ψεγομένης δικαίως (οὐ γὰρ κατὰ φύσιν ἀλλ' ἀπ' ἀλλήλων ἐστίν), εὐλογώτατα μισεῖται ἡ ὀβολοστατικὴ διὰ τὸ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ νομίσματος εἶναι τὴν κτῆσιν καὶ οὐκ ἐφ' ὅπερ ἐπορίσθη. μεταβολῆς γὰρ ἐγένετο χάριν, ὁ δὲ τόκος αὐτὸ ποιεῖ πλέον (ὅθεν καὶ τοὔνομα τοῦτ' εἴληφεν· ὅμοια γὰρ τὰ τικτόμενα τοῖς γεννῶσιν αὐτά ἐστιν, ὁ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα ἐκ νομίσματος)· ὥστε καὶ μάλιστα παρὰ φύσιν οὗτος τῶν χρηματισμῶν ἐστιν.

Ἐπεὶ δὲ τὰ πρὸς τὴν γνῶσιν διωρίκαμεν ἱκανῶς, τὰ II
πρὸς τὴν χρῆσιν δεῖ διελθεῖν. πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα τὴν μὲν θεωρίαν ἐλευθέραν ἔχει, τὴν δ' ἐμπειρίαν ἀναγκαίαν. ἔστι δὲ χρηματιστικῆς μέρη χρήσιμα· τὸ περὶ τὰ κτήματα ἔμπειρον εἶναι, ποῖα λυσιτελέστατα καὶ ποῦ καὶ πῶς, οἷον ἵππων κτῆσις ποία τις ἢ βοῶν ἢ προβάτων, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ζῴων (δεῖ γὰρ ἔμπειρον εἶναι πρὸς ἄλληλά τε τούτων τίνα λυσιτελέστατα, καὶ ποῖα ἐν ποίοις τόποις· ἄλλα γὰρ ἐν ἄλλαις εὐθηνεῖ χώραις), εἶτα περὶ γεωργίας, καὶ ταύτης ἤδη ψιλῆς τε καὶ πεφυτευμένης, καὶ μελιττουργίας, καὶ τῶν ἄλλων ζῴων τῶν πλωτῶν ἢ πτηνῶν, ἀφ' ὅσων ἔστι τυγχάνειν βοηθείας. τῆς μὲν οὖν οἰκειοτάτης χρηματιστικῆς ταῦτα μόρια καὶ πρώτης, τῆς δὲ μεταβλητικῆς μέγιστον μὲν ἐμπορία (καὶ ταύτης μέρη τρία, ναυκληρία φορτηγία παράστασις· διαφέρει δὲ τούτων ἕτερα ἑτέρων τῷ τὰ μὲν ἀσφαλέστερα εἶναι, τὰ δὲ πλείω πορίζειν τὴν ἐπι-

[51] Aristotele inserisce nella crematistica propriamente commerciale il prestito a interesse che secondo lui è connesso con gli scambi, ma che ne costituisce anche l'aspetto più "innaturale".

[52] In greco «interesse» e «figlio» si dicono τόκος da τίκτειν, che significa «generare».

[53] Aristotele contrappone ancora crematistica *naturale*, subordinata all'amministrazione domestica, alla quale può fornire importanti cono-

la prima, che consiste negli scambi, giustamente disapprovata, perché non è naturale, ma fondata sullo sfruttamento reciproco), ben ragionevolmente si nutre odio per il prestito a interesse, in quanto trae guadagno dal denaro stesso e non dal fine per cui esso fu escogitato: infatti esso fu prodotto per gli scambi, mentre l'interesse ne aumenta la quantità.[51] Di qui esso ha tratto il nome con cui lo si designa in greco:[52] infatti i figli sono simili ai genitori e l'interesse è denaro di denaro, costituendo appunto per questo il più innaturale di tutti i modi di arricchire. 1258b

11. Poiché abbiamo sufficientemente definito la posizione teorica, bisogna analizzare l'effettivo uso fatto di queste arti. Infatti tutte queste cose permettono libere interpretazioni teoriche, ma in pratica rivelano la loro necessità.

Vi sono delle parti utili della crematistica, come l'essere esperti intorno alle varie proprietà, cioè sapere quali siano le più vantaggiose, in quali luoghi e in quali condizioni, per esempio saper valutare l'acquisto di cavalli, di buoi o di pecore, e così via per gli altri animali (bisogna infatti aver l'esperienza sufficiente per distinguere quali razze di animali siano più redditizie rispetto alle altre e in quali luoghi richiedano di essere allevati: perché le diverse razze prosperano in luoghi diversi), poi la perizia concernente l'agricoltura, sia quella erbacea che quella arborea, e l'allevamento delle api e degli altri animali acquatici e volatili, dai quali sia possibile trarre risorse.

Queste sono le parti e i fondamenti della crematistica in senso proprio, mentre in quella fondata sugli scambi la parte più importante è il commercio all'ingrosso,[53] il quale si divide in tre parti: l'armamento di navi, il trasporto e lo smercio, che differiscono tra loro perché le une sono sicure e le altre danno

scenze, a crematistica *innaturale*, legata al commercio. Ma adesso il commercio è quello *all'ingrosso*. Probabilmente nello schema aristotelico la prima origine della crematistica innaturale risiede non nel commercio al minuto in sé (cfr. n. 42), ma alla sua estensione attraverso scambi a grande distanza, che hanno reso necessaria l'introduzione del denaro (cfr. n. 44) e hanno dato vita al commercio all'ingrosso.

καρπίαν), δεύτερον δὲ τοκισμός, τρίτον δὲ μισθαρνία (ταύτης δ' ἡ μὲν τῶν βαναύσων τεχνιτῶν, ἡ δὲ τῶν ἀτέχνων καὶ τῷ σώματι μόνῳ χρησίμων)· τρίτον δὲ εἶδος χρηματιστικῆς μεταξὺ ταύτης καὶ τῆς πρώτης (ἔχει γὰρ καὶ τῆς κατὰ φύσιν τι μέρος καὶ τῆς μεταβλητικῆς), ὅσα ἀπὸ γῆς καὶ τῶν ἀπὸ γῆς γιγνομένων, ἀκάρπων μὲν χρησίμων δέ, οἷον ὑλοτομία τε καὶ πᾶσα μεταλλευτική. αὕτη δὲ πολλὰ ἤδη περιείληφε γένη· πολλὰ γὰρ εἴδη τῶν ἐκ γῆς μεταλλευομένων ἔστιν. περὶ ἑκάστου δὲ τούτων καθόλου μὲν εἴρηται καὶ νῦν, τὸ δὲ κατὰ μέρος ἀκριβολογεῖσθαι χρήσιμον μὲν πρὸς τὰς ἐργασίας, φορτικὸν δὲ τὸ ἐνδιατρίβειν. εἰσὶ δὲ τεχνικώταται μὲν τῶν ἐργασιῶν ὅπου ἐλάχιστον τύχης, βαναυσόταται δ' ἐν αἷς τὰ σώματα λωβῶνται μάλιστα, δουλικώταται δὲ ὅπου τοῦ σώματος πλεῖσται χρήσεις, ἀγεννέσταται δὲ ὅπου ἐλάχιστον προσδεῖ ἀρετῆς.

ἐπεὶ δ' ἔστιν ἐνίοις γεγραμμένα περὶ τούτων, οἷον Χαρητίδῃ τῷ Παρίῳ καὶ
1259a Ἀπολλοδώρῳ τῷ Λημνίῳ περὶ γεωργίας καὶ ψιλῆς καὶ πεφυτευμένης, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλοις περὶ ἄλλων, ταῦτα μὲν ἐκ τούτων θεωρείτω ὅτῳ ἐπιμελές· ἔτι δὲ καὶ τὰ λεγόμενα σποράδην, δι' ὧν ἐπιτετυχήκασιν ἔνιοι χρηματιζόμενοι, δεῖ συλλέγειν. πάντα γὰρ ὠφέλιμα ταῦτ' ἐστὶ τοῖς τιμῶσι τὴν χρηματιστικήν, οἷον καὶ τὸ Θάλεω τοῦ Μιλησίου· τοῦτο γάρ ἐστι κατανόημά τι χρηματιστικόν, ἀλλ' ἐκείνῳ

[54] Di questi autori non si sa nulla, anche se Apollodoro è menzionato da Varrone, Columella e Plinio.

[55] Talete di Mileto, che sarebbe vissuto tra il VII e il VI sec., è un personaggio proverbiale, al quale venivano attribuite conoscenze tecniche e scientifiche, ma anche atteggiamenti caratteristici. Aristotele lo incluse nella storia del sapere, attribuendogli nella *Metafisica* (I, 3) una cosmo-

maggior guadagno. In secondo luogo viene il prestito a interesse e infine il lavoro salariato, che si esercita nelle arti meccaniche e in quelle che non richiedono una competenza tecnica, ma si giovano solo delle capacità del corpo. Una terza specie di crematistica sta in mezzo tra la prima e la seconda specie (in quanto ha qualcosa della crematistica naturale e qualcosa di quella basata sugli scambi) e consiste nell'utilizzazione di ciò che si estrae dalla terra e di ciò che nasce dalla terra e che, pur non avendo frutto, è tuttavia utile, per esempio il taglio dei boschi e lo scavo di miniere di ogni tipo. L'arte delle miniere comprende poi molti generi, perché vi sono molte specie di prodotti estratti dalla terra attraverso le miniere. Ormai si è parlato in generale di ciascuna di queste arti e l'addentrarsi con precisione nei particolari sarebbe utile per il loro pratico esercizio, ma il soffermarsi su di esse sarebbe banale. Tra i lavori manuali richiedono una maggior competenza tecnica quelli in cui al caso è lasciata una minima parte, sono più meccanici quelli in cui i corpi sono esposti ai danni maggiori, sono servili quelli nei quali si utilizza nel maggior numero di modi la capacità del corpo, ignobili quelli in cui minimo è il bisogno dell'eccellenza nelle doti umane.

Poiché alcuni hanno scritto su questi argomenti, per esempio Caretide di Paro e Apollodoro di Lemno[54] sulla agricoltu- 1259a
ra erbacea e su quella arborea e analogamente altri su altri argomenti, studi questi scritti chi se ne interessasse. Inoltre bisognerebbe raccogliere ciò che si dice qua e là sui mezzi con i quali alcuni sono riusciti a fare fortuna, perché tutte queste cose sono utili a chi fa gran conto della crematistica, per esempio ciò che si dice di Talete di Mileto.[55] Questo è un accorgimento crematistico che gli viene tuttavia attribuito come

logia. Ma nell'*Etica nicomachea* (VI, 7, 1141b, 3-8) lo citò come un tipico rappresentante, insieme con Anassagora, della vita contemplativa, del tutto alieno dalle accortezze che qui gli vengono attribuite, e pienamente conforme all'immagine che ne tramanda anche Platone (*Teeteto* 174a). Non sappiamo dove Aristotele abbia attinto la storia che qui narra a proposito di Talete.

μὲν διὰ τὴν σοφίαν προσάπτουσι, τυγχάνει δὲ καθόλου τι ὄν. ὀνειδιζόντων γὰρ αὐτῷ διὰ τὴν πενίαν ὡς ἀνωφελοῦς τῆς φιλοσοφίας οὔσης, κατανοήσαντά φασιν αὐτὸν ἐλαιῶν φορὰν ἐσομένην ἐκ τῆς ἀστρολογίας, ἔτι χειμῶνος ὄντος εὐπορήσαντα χρημάτων ὀλίγων ἀρραβῶνας διαδοῦναι τῶν ἐλαιουργίων τῶν τ' ἐν Μιλήτῳ καὶ Χίῳ πάντων, ὀλίγου μισθωσάμενον ἅτ' οὐθενὸς ἐπιβάλλοντος· ἐπειδὴ δ' ὁ καιρὸς ἧκε, πολλῶν ζητουμένων ἅμα καὶ ἐξαίφνης, ἐκμισθοῦντα ὃν τρόπον ἠβούλετο, πολλὰ χρήματα συλλέξαντα ἐπιδεῖξαι ὅτι ῥᾴδιόν ἐστι πλουτεῖν τοῖς φιλοσόφοις, ἂν βούλωνται, ἀλλ' οὐ τοῦτ' ἐστὶ περὶ ὃ σπουδάζουσιν. Θαλῆς μὲν οὖν λέγεται τοῦτον τὸν τρόπον ἐπίδειξιν ποιήσασθαι τῆς σοφίας· ἔστι δ', ὥσπερ εἴπομεν, καθόλου τὸ τοιοῦτον χρηματιστικόν, ἐάν τις δύνηται μονοπωλίαν αὐτῷ κατασκευάζειν. διὸ καὶ τῶν πόλεων ἔνιαι τοῦτον ποιοῦνται τὸν πόρον, ὅταν ἀπορῶσι χρημάτων· μονοπωλίαν γὰρ τῶν ὠνίων ποιοῦσιν. ἐν Σικελίᾳ δέ τις τεθέντος παρ' αὐτῷ νομίσματος συνεπρίατο πάντα τὸν σίδηρον ἐκ τῶν σιδηρείων, μετὰ δὲ ταῦτα ὡς ἀφίκοντο ἐκ τῶν ἐμπορίων οἱ ἔμποροι, ἐπώλει μόνος, οὐ πολλὴν ποιήσας ὑπερβολὴν τῆς τιμῆς· ἀλλ' ὅμως ἐπὶ τοῖς πεντήκοντα ταλάντοις ἐπέλαβεν ἑκατόν. τοῦτο μὲν οὖν Διονύσιος αἰσθόμενος τὰ μὲν χρήματα ἐκέλευσεν ἐκκομίσασθαι, μὴ μέντοι γε ἔτι μένειν ἐν Συρακούσαις, ὡς πόρους εὑρίσκοντα τοῖς αὑτοῦ πράγμασιν ἀσυμφόρους· τὸ μέντοι ὅραμα Θάλεω καὶ τοῦτο ταὐτόν ἐστιν· ἀμφότεροι γὰρ ἑαυτοῖς ἐτέχνασαν γενέσθαι μονοπωλίαν. χρήσιμον δὲ γνωρίζειν ταῦτα καὶ τοῖς πολιτικοῖς. πολλαῖς γὰρ πόλεσι δεῖ χρηματισμοῦ καὶ τοιούτων πόρων, ὥσπερ οἰκίᾳ, μᾶλλον δέ· διόπερ τινὲς καὶ πολιτεύονται τῶν πολιτευομένων ταῦτα μόνον.

Ἐπεὶ δὲ τρία μέρη τῆς οἰκονομικῆς ἦν, ἓν μὲν δε- 12

prova della sua sapienza, ma che è suscettibile di applicazione generale. Si dice che Talete, mosso dal rimprovero alla sua povertà come prova dell'inutilità della filosofia, avendo previsto, in base ai suoi studi sugli astri, che vi sarebbe stata grande abbondanza di olive, ancora durante l'inverno impegnasse le sue poche ricchezze per versar caparre su tutti i frantoi di olive di Mileto e di Chio, fissandoli a poco prezzo, perché non ostacolato dalla concorrenza. Ma quando giunse il tempo previsto, poiché molti si misero a cercare i frantoi tutti insieme e tutto d'un tratto, egli poté imporre il nolo che volle e, raccogliendo molte ricchezze, mostrare come ai filosofi sia facile arricchire solo che lo vogliano, ma che questo non è lo scopo per cui si affaticano. Si dice dunque che Talete a questo modo dimostrasse la sua sapienza; ma è possibile, come dicevamo, applicare in generale questo principio crematistico che serve a chi possa crearsi un monopolio. Perciò anche alcune città ricorrono a questo cespite di guadagno quando difettano di ricchezze: cioè si costituiscono un monopolio di merci. In Sicilia un tale, messa da parte una somma di denaro, comprò tutto il ferro che usciva dalle officine siderurgiche, sicché quando giunsero i commercianti dai mercati fu il solo ad esercitare il commercio e, pur non elevando troppo i prezzi, realizzò tuttavia un guadagno di cento talenti su cinquanta. Dionisio, venuto a conoscenza di ciò, gli ordinò di tenersi le sue ricchezze, ma di non restare più a Siracusa, dal momento che vedeva in lui uno che aveva trovato un modo di arricchire contrario ai suoi interessi. Tuttavia l'accorgimento di Talete e quello di costui sono identici, in quanto l'uno e l'altro manovrarono in modo da costituirsi un monopolio. Ed è utile che anche i politici conoscano queste cose: infatti molte città hanno bisogno di guadagno e di questi mezzi di arricchimento, come molte case private, e anche di più. Perciò alcuni politici praticano solo politiche di questo tipo.

12. Tre si è detto che sono le parti dell'amministrazione familiare, una quella che concerne la figura del padrone, intor-

σποτική, περὶ ἧς εἴρηται πρότερον, ἓν δὲ πατρική, τρίτον δὲ γαμική (καὶ γὰρ γυναικὸς ἄρχει καὶ τέκνων, ὡς ἐλευθέρων μὲν ἀμφοῖν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ
1259b γυναικὸς μὲν πολιτικῶς τέκνων δὲ βασιλικῶς· τό τε γὰρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, εἰ μή που συνέστηκε παρὰ φύσιν, καὶ τὸ πρεσβύτερον καὶ τέλειον τοῦ νεωτέρου καὶ ἀτελοῦς)—ἐν μὲν οὖν ταῖς πολιτικαῖς ἀρχαῖς ταῖς πλείσταις μεταβάλλει τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον (ἐξ ἴσου γὰρ εἶναι βούλεται τὴν φύσιν καὶ διαφέρειν μηδέν), ὅμως δέ, ὅταν τὸ μὲν ἄρχῃ τὸ δ' ἄρχηται, ζητεῖ διαφορὰν εἶναι καὶ σχήμασι καὶ λόγοις καὶ τιμαῖς, ὥσπερ καὶ Ἄμασις εἶπε τὸν περὶ τοῦ ποδανιπτῆρος λόγον· τὸ δ' ἄρρεν ἀεὶ πρὸς τὸ θῆλυ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον. ἡ δὲ τῶν τέκνων ἀρχὴ βασιλική· τὸ γὰρ γεννῆσαν καὶ κατὰ φιλίαν ἄρχον καὶ κατὰ πρεσβείαν ἐστίν, ὅπερ ἐστὶ βασιλικῆς εἶδος ἀρχῆς. διὸ καλῶς Ὅμηρος τὸν Δία προσηγόρευσεν εἰπὼν "πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε" τὸν βασιλέα τούτων ἁπάντων. φύσει γὰρ τὸν βασιλέα διαφέρειν μὲν δεῖ, τῷ γένει δ' εἶναι τὸν αὐτόν·

[56] Le parti della famiglia sono state enumerate nel cap. 3 (1253b, 5-8), e subito dopo la *Politica* è passata a parlare della figura del padrone (1253b, 14), dando inizio alla lunga discussione sulla schiavitù, che giunge fino alla fine del cap. 7.

[57] Gli interpreti hanno trovato difficoltà nello spiegare che cosa Aristotele intenda quando dice che l'autorità del marito sulla moglie è di tipo *politico*. Si è osservato che per Aristotele il potere politico comporta alternanza, come la *Politica* dice subito sotto (1259b, 4-5), mentre tra marito e moglie non c'è alternanza. Ma per lui l'alternanza non esclude che nel potere politico ci sia pur sempre una forma di supremazia. Il parallelismo tra forme di autorità politica e forme di autorità familiare si trova anche nell'*Etica nicomachea* (VIII, 12, 1160b, 22-1161a, 9) dove

no alla quale si è parlato,[56] l'altra quella che concerne la figura del padre e, in terzo luogo, quella che concerne la figura del marito, perché esercitare il comando sulla moglie e sui figli è esercitare in entrambi i casi un'autorità su liberi, ma non allo stesso modo, in quanto l'autorità esercitata sulla moglie è simile all'autorità esercitata nella città, mentre quella esercitata sui figli è simile all'autorità del re.[57] Il sesso maschile è 1259b
per natura atto al comando più del sesso femminile, se non accade qualcosa che in qualche modo vada contro l'ordine naturale, e chi è più vecchio e più maturo è più atto a comandare di chi è più giovane e meno maturo. Nella maggior parte delle cariche cittadine si avvicendano chi comanda e chi è comandato (infatti si pretende che tutti i cittadini siano uguali per natura e che non ci sia alcuna differenza), ma tuttavia quando alcuni comandano e altri obbediscono, si cerca di introdurre una differenza e nella figura esteriore e nel linguaggio e nei titoli di onore, come diceva Amasi parlando del catino per i piedi;[58] e il sesso maschile è proprio in questo rapporto con il sesso femminile.

L'autorità esercitata sui figli è di carattere regio; infatti il potere del genitore è basato sui rapporti di amore e di anzianità, che sono i caratteri dell'autorità regia. Perciò a ragione Omero chiama «padre degli uomini e degli dèi»[59] Zeus che è il re di tutti. Per le sue doti naturali il re deve essere diverso dai sudditi,

viene sviluppato con minuzia. Qui il potere paterno è considerato regio, come nella *Politica*, mentre il potere del marito è di tipo aristocratico: forse è questo il senso in cui Aristotele intende dire che l'autorità del marito è di tipo politico.

[58] Narra Erodoto (II, 172) che il re egiziano Amasi aveva difficoltà a farsi apprezzare dai sudditi, perché era di umili origini. Egli allora prese un bacile d'oro, che lui stesso e i suoi convitati usavano per lavarsi i piedi, lo fece a pezzi e ne ricavò la statua di una divinità, che fu onorata da tutti. Allora disse ai sudditi che quella statua era stata un bacile nel quale un tempo si era urinato e vomitato e ci si era lavati i piedi; eppure ora quello stesso materiale era venerato. La stessa cosa era accaduta a lui, che era stato un popolano; ma ora, come re, doveva essere onorato.

[59] La stessa citazione di Omero (*Iliade* I, 503, 544) ricorre nell'*Etica nicomachea* (VIII, 12, 1160b, 25-26).

ὅπερ πέπονθε τὸ πρεσβύτερον πρὸς τὸ νεώτερον καὶ ὁ γεννήσας πρὸς τὸ τέκνον.

Φανερὸν τοίνυν ὅτι πλείων ἡ σπουδὴ τῆς οἰκονομίας 13
περὶ τοὺς ἀνθρώπους ἢ περὶ τὴν τῶν ἀψύχων κτῆσιν, καὶ περὶ τὴν ἀρετὴν τούτων ἢ περὶ τὴν τῆς κτήσεως, ὃν καλοῦμεν πλοῦτον, καὶ τῶν ἐλευθέρων μᾶλλον ἢ δούλων. πρῶτον μὲν οὖν περὶ δούλων ἀπορήσειεν ἄν τις, πότερον ἔστιν ἀρετή τις δούλου παρὰ τὰς ὀργανικὰς καὶ διακονικὰς ἄλλη τιμιωτέρα τούτων, οἷον σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ⟨ἑκάστη⟩ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ἕξεων, ἢ οὐκ ἔστιν οὐδεμία παρὰ τὰς σωματικὰς ὑπηρεσίας (ἔχει γὰρ ἀπορίαν ἀμφοτέρως· εἴτε γὰρ ἔστιν, τί διοίσουσι τῶν ἐλευθέρων; εἴτε μὴ ἔστιν, ὄντων ἀνθρώπων καὶ λόγου κοινωνούντων ἄτοπον). σχεδὸν δὲ ταὐτόν ἐστι τὸ ζητούμενον καὶ περὶ γυναικὸς καὶ παιδός, πότερα καὶ τούτων εἰσὶν ἀρεταί, καὶ δεῖ τὴν γυναῖκα εἶναι σώφρονα καὶ ἀνδρείαν καὶ δικαίαν, καὶ παῖς ἔστι καὶ ἀκόλαστος καὶ σώφρων, ἢ οὔ; καθόλου δὴ τοῦτ' ἐστὶν ἐπισκεπτέον περὶ ἀρχομένου φύσει καὶ ἄρχοντος, πότερον ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἢ ἑτέρα. εἰ μὲν γὰρ δεῖ ἀμφοτέρους μετέχειν καλοκαγαθίας, διὰ τί τὸν μὲν ἄρχειν δέοι ἂν τὸν δὲ ἄρχεσθαι καθάπαξ; οὐδὲ γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον οἷόν τε διαφέρειν· τὸ μὲν γὰρ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν εἴδει διαφέρει, τὸ δὲ μᾶλλον καὶ ἧττον οὐδέν. εἰ δὲ τὸν μὲν δεῖ τὸν δὲ μή, θαυμαστόν. εἴτε γὰρ ὁ ἄρχων μὴ ἔσται σώφρων καὶ δίκαιος, πῶς ἄρξει καλῶς; εἴθ' ὁ ἀρχόμενος, πῶς ἀρχθή-
1260a σεται καλῶς; ἀκόλαστος γὰρ ὢν καὶ δειλὸς οὐδὲν ποιήσει

ma deve appartenere alla loro stessa stirpe; identico rapporto c'è tra il più vecchio e il più giovane e tra il genitore e il figlio.

13. È dunque evidente che l'amministrazione domestica si cura più degli uomini che della proprietà inanimata, della virtù dei primi più che di quella delle proprietà che chiamiamo ricchezza, e più dei liberi che degli schiavi.

Innanzitutto sul conto degli schiavi qualcuno potrebbe chiedersi se abbiano una qualche virtù più pregiata di quelle inerenti ai loro compiti strumentali e servili, come per esempio la temperanza, il coraggio, la giustizia e tutti gli altri abiti analoghi, o se per essi non ce ne sia alcuna oltre le abilità del corpo necessarie per le loro mansioni servili. La risposta affermativa e quella negativa a questa domanda presentano entrambe delle difficoltà: infatti, se hanno queste virtù, in che cosa gli schiavi differiscono dai liberi? D'altra parte sarebbe strano che non le avessero, dal momento che sono pur uomini e partecipano della ragione. Ma questa questione può essere posta in termini pressoché identici per la donna e per il fanciullo: ci sono anche per essi delle virtù specifiche e la donna deve essere temperante, coraggiosa e giusta e il fanciullo può essere detto intemperante e temperante, o no?

In generale questa questione deve essere impostata a proposito di chi per natura obbedisce e di chi comanda, cercando se identica o diversa sia la loro virtù. Se infatti entrambi devono essere partecipi della eccellenza, perché mai l'uno dovrebbe sempre comandare e l'altro sempre obbedire? E se sussiste questa relazione, essi non possono differire per il maggiore o il minor possesso della stessa proprietà, dal momento che tra il comandare e l'obbedire c'è differenza specifica, e la differenza di grado non è differenza specifica. D'altra parte sarebbe singolare richiedere l'eccellenza all'uno e non all'altro. Infatti se chi comanda non fosse temperante e giusto, come potrebbe comandare bene? Ma se non lo fosse chi obbedisce, come potrebbe obbedire convenientemente? Se è intemperante e volgare, non farà nulla di ciò che è tenu- 1260a

τῶν προσηκόντων. φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀνάγκη μὲν μετέχειν ἀμφοτέρους ἀρετῆς, ταύτης δ' εἶναι διαφοράς, ὥσπερ καὶ τῶν φύσει ἀρχόντων. καὶ τοῦτο εὐθὺς ὑφήγηται ⟨τὰ⟩ περὶ τὴν ψυχήν· ἐν ταύτῃ γάρ ἐστι φύσει τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον, ὧν ἑτέραν φαμὲν εἶναι ἀρετήν, οἷον τοῦ λόγον ἔχοντος καὶ τοῦ ἀλόγου. δῆλον τοίνυν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὥστε φύσει τὰ πλείω ἄρχοντα καὶ ἀρχόμενα. ἄλλον γὰρ τρόπον τὸ ἐλεύθερον τοῦ δούλου ἄρχει καὶ τὸ ἄρρεν τοῦ θήλεος καὶ ἀνὴρ παιδός, καὶ πᾶσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἐνυπάρχει διαφερόντως. ὁ μεν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μέν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μέν, ἀλλ' ἀτελές. ὁμοίως τοίνυν ἀναγκαίως ἔχειν καὶ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ὑποληπτέον, δεῖν μὲν μετέχειν πάντας, ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ' ὅσον ⟨ἱκανὸν⟩ ἑκάστῳ πρὸς τὸ αὑτοῦ ἔργον· διὸ τὸν μὲν ἄρχοντα τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν (τὸ γὰρ ἔργον ἐστὶν ἁπλῶς τοῦ ἀρχιτέκτονος, ὁ δὲ λόγος ἀρχιτέκτων), τῶν δ' ἄλλων ἕκαστον ὅσον ἐπιβάλλει αὐτοῖς. ὥστε φανερὸν ὅτι ἔστιν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων πάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός,

[60] Il testo non sembra del tutto perspicuo. Aristotele ha stabilito che se la partecipazione alla virtù deve essere propria di chi comanda e di chi è comandato e se tra essi ci deve essere tuttavia una differenza, si può ammettere che esistano differenze di grado nella partecipazione alla virtù. Ci si aspetterebbe che Aristotele dica qualcosa del tipo «come ci sono differenze tra chi comanda e chi è comandato». Può darsi che così effettivamente suonasse il testo originario, o che in questo senso esso sia stato corretto. Ma nella correzione potrebbe esser stata aggiunta tanto l'espressione «chi comanda» quanto l'espressione «chi è comandato». E non è escluso che Aristotele intendesse dire che, come ci sono differenti gradi di virtù all'interno di quelli che comandano, così ce ne sono tra chi comanda e chi è comandato. Oppure poteva fare il medesimo ragionamento a partire dai gradi di virtù esistenti tra coloro che sono comandati.

to a fare. È allora evidente che di necessità entrambi partecipano alla virtù e che nell'ambito di quest'ultima ci devono essere delle differenze, corrispondentemente alle differenze che ci sono tra quelli che per natura comandano.[60]

Questo conduce subito a parlare dell'anima, nella quale infatti v'è ciò che per natura è destinato a comandare e ciò che è destinato a obbedire, ognuno dei quali diciamo che ha una virtù diversa, cioè l'uno adatta a ciò che è razionale, l'altro a ciò che è irrazionale.[61] È chiaro che ciò vale anche per gli altri casi, sicché la maggior parte dei rapporti tra chi comanda e chi obbedisce è naturalmente istituita. I modi in cui il libero comanda allo schiavo, il maschio alla femmina e l'uomo al fanciullo sono diversi. Tutti hanno le varie parti dell'anima, ma in modi differenti, perché lo schiavo non ha affatto la facoltà deliberativa,[62] la femmina ce l'ha, ma incapace e il fanciullo ce l'ha, ma imperfetta.

Bisogna ammettere che necessariamente gli stessi rapporti valgano anche per le virtù etiche,[63] delle quali tutti devono partecipare, ma non allo stesso modo, bensì quanto basta a ciascuno per il proprio compito. Perciò chi comanda deve possedere la virtù etica nella sua perfezione (perché il suo compito è proprio quello dell'architetto e la ragione è l'architetto), mentre ciascuno degli altri deve averne quel tanto che gli basta. Perciò è chiaro che la virtù etica spetta a tutti quelli sopra menzionati e che tuttavia non è la stessa la temperanza

[61] Cfr. n. 24.

[62] La parte deliberativa (τὸ βουλευτικόν) corrisponde a quella che l'*Etica nicomachea* (VI, 2, 1139a, 11-15) chiama τὸ λογιστικόν. Questa si contrappone all'intelligenza scientifica (τὸ ἐπιστημονικόν) e ha per oggetto non le cose necessarie, ma quelle possibili: ché su queste si delibera. La teoria della deliberazione è svolta nel cap. 5 del libro III dell'*Etica nicomachea.*

[63] Sulla distinzione delle virtù *etiche* o *morali* e delle virtù *dianoetiche* o *intellettuali* cfr. *Etica nicomachea* I, 13, 1103a, 1-10. Quella distinzione si ricollega alla teoria della ragione e all'esistenza di una parte dell'anima che *obbedisce* alla ragione senza possederla direttamente. Proprio a questa parte spettano le virtù etiche, che concernono il piacere e il dolore (*ibid.* VII, 12, 1152b, 4-7).

οὐδ' ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ᾤετο Σωκράτης, ἀλλ' ἡ μὲν ἀρχικὴ ἀνδρεία ἡ δ' ὑπηρετική, ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰς ἄλλας.

δῆλον δὲ τοῦτο καὶ κατὰ μέρος μᾶλλον ἐπισκοποῦσιν· καθόλου γὰρ οἱ λέγοντες ἐξαπατῶσιν ἑαυτοὺς ὅτι τὸ εὖ ἔχειν τὴν ψυχὴν ἀρετή, ἢ τὸ ὀρθοπραγεῖν, ἤ τι τῶν τοιούτων· πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετάς, ὥσπερ Γοργίας, τῶν οὕτως ὁριζομένων. διὸ δεῖ, ὥσπερ ὁ ποιητὴς εἴρηκε περὶ γυναικός, οὕτω νομίζειν ἔχειν περὶ πάντων· "γυναικὶ κόσμον ἡ σιγὴ φέρει", ἀλλ' ἀνδρὶ οὐκέτι τοῦτο. ἐπεὶ δ' ὁ παῖς ἀτελής, δῆλον ὅτι τούτου μὲν καὶ ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτοῦ πρὸς αὐτόν ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸ τέλος καὶ τὸν ἡγούμενον· ὁμοίως δὲ καὶ δούλου πρὸς δεσπότην. ἔθεμεν δὲ πρὸς τἀναγκαῖα χρήσιμον εἶναι τὸν δοῦλον, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἀρετῆς δεῖται μικρᾶς, καὶ τοσαύτης ὅπως μήτε δι' ἀκολασίαν μήτε διὰ δειλίαν ἐλλείψῃ τῶν ἔργων. ἀπορήσειε δ' ἄν τις, τὸ νῦν εἰρημένον εἰ ἀληθές, ἆρα καὶ τοὺς τεχνίτας δεήσει ἔχειν ἀρετήν· πολλάκις γὰρ δι' ἀκολασίαν ἐλλείπουσι τῶν ἔργων. ἢ διαφέρει τοῦτο πλεῖστον; ὁ μὲν γὰρ δοῦλος κοινωνὸς ζωῆς, ὁ δὲ πορρώτερον, καὶ τοσοῦτον ἐπιβάλλει ἀρετῆς ὅσον περ καὶ δουλείας· ὁ γὰρ βάναυσος τε-
1260b χνίτης ἀφωρισμένην τινὰ ἔχει δουλείαν, καὶ ὁ μὲν δοῦλος

64 Di solito i commentatori citano a questo proposito il *Menone* (71d-74a) di Platone, ma osservano che Aristotele doveva riferirsi al Socrate storico e non solo al personaggio del dialogo platonico. Non è questo il luogo per discutere la complessa questione socratica. È certo però che la teoria dell'unità della virtù costituiva un punto importante del socratismo e che molti socratici la attribuivano a Socrate.

65 Di solito i commentatori rinviano a Platone, *Repubblica* IV, 444d; *Carmide* 172a; *Menone* 97a-e. Non è detto che Aristotele voglia alludere

della donna e dell'uomo, né il loro coraggio e la loro giustizia, come credeva Socrate,[64] ma in un caso si tratta del coraggio di chi comanda e nell'altro di quello di chi obbedisce; e altrettanto dicasi per le altre virtù. E questo è chiaro per chi si addentri maggiormente nei particolari: infatti coloro che parlano genericamente ingannano se stessi dicendo che la virtù consiste in una buona disposizione dell'animo o nell'agire correttamente o in qualche cosa del genere.[65] Quelli che enumerano le singole virtù, come Gorgia, parlano molto meglio di quelli che danno simili definizioni.[66] Perciò bisogna ammettere che valga per tutti, meno che per l'uomo, ciò che il poeta dice della donna:

ornamento è per la donna il silenzio.[67]

Poiché il fanciullo è imperfetto, è chiaro che anche la sua virtù si determina non in base a quello che egli è, ma in relazione a quello che è il suo fine e a chi lo guida. Analoga è la relazione dello schiavo con il padrone.

Abbiamo stabilito che lo schiavo è utile per le cose necessarie,[68] sicché è chiaro che ha anche bisogno di poca virtù, cioè di quel che basta perché non venga meno ai suoi compiti per intemperanza o per pochezza. Qualcuno potrebbe porre il problema se, dato per vero ciò che si è detto, anche gli artigiani dovranno possedere la virtù: spesso infatti non riescono nelle loro opere per intemperanza. Oppure questo caso è molto diverso dal primo? Infatti lo schiavo partecipa alla vita del padrone, mentre l'artigiano ha un rapporto meno stretto e possiede virtù solo per quel tanto per cui è soggetto a servitù. L'operaio esperto in un'arte ha una servitù limitata, e lo 1260b

esattamente a questi testi, i quali del resto probabilmente riprendevano temi, termini e spezzoni di dottrine largamente circolanti nel socratismo e nella cultura ateniese tra V e IV secolo.

[66] Questa procedura è attribuita a Gorgia anche da Platone nel *Menone* 71d-72e.

[67] Sofocle, *Aiace* 293.

[68] Il rinvio è probabilmente alla seconda parte del cap. 5 di questo libro (da 1254b, 16).

τῶν φύσει, σκυτοτόμος δ' οὐθείς, οὐδὲ τῶν ἄλλων τεχνιτῶν. φανερὸν τοίνυν ὅτι τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δεῖ τῷ δούλῳ τὸν δεσπότην, ἀλλ' οὐ ⟨τὸν⟩ τὴν διδασκαλικὴν ἔχοντα τῶν ἔργων [δεσποτικήν]. διὸ λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ λόγου τοὺς δούλους ἀποστεροῦντες καὶ φάσκοντες ἐπιτάξει χρῆσθαι μόνον· νουθετητέον γὰρ μᾶλλον τοὺς δούλους ἢ τοὺς παῖδας.

ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον· περὶ δ' ἀνδρὸς καὶ γυναικός, καὶ τέκνων καὶ πατρός, τῆς τε περὶ ἕκαστον αὐτῶν ἀρετῆς καὶ τῆς πρὸς σφᾶς αὐτοὺς ὁμιλίας, τί τὸ καλῶς καὶ μὴ καλῶς ἐστι, καὶ πῶς δεῖ τὸ μὲν εὖ διώκειν τὸ δὲ κακῶς φεύγειν, ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας ἀναγκαῖον ἐπελθεῖν. ἐπεὶ γὰρ οἰκία μὲν πᾶσα μέρος πόλεως, ταῦτα δ' οἰκίας, τὴν δὲ τοῦ μέρους πρὸς τὴν τοῦ ὅλου δεῖ βλέπειν ἀρετήν, ἀναγκαῖον πρὸς τὴν πολιτείαν βλέποντας παιδεύειν καὶ τοὺς παῖδας καὶ τὰς γυναῖκας, εἴπερ τι διαφέρει πρὸς τὸ τὴν πόλιν εἶναι σπουδαίαν καὶ ⟨τὸ⟩ τοὺς παῖδας εἶναι σπουδαίους καὶ τὰς γυναῖκας σπουδαίας. ἀναγκαῖον δὲ διαφέρειν· αἱ μὲν γὰρ γυναῖκες ἥμισυ μέρος τῶν ἐλευθέρων, ἐκ δὲ τῶν παίδων οἱ κοινωνοὶ γίνονται τῆς πολιτείας. ὥστ', ἐπεὶ περὶ μὲν τούτων διώρισται, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν ἐν ἄλλοις λεκτέον, ἀφέντες ὡς τέλος ἔχοντας τοὺς νῦν λόγους, ἄλλην ἀρχὴν ποιησάμενοι λέγωμεν, καὶ πρῶτον ἐπισκεψώμεθα περὶ τῶν ἀποφηναμένων περὶ τῆς πολιτείας τῆς ἀρίστης.

[69] Si rinvia di solito a Platone, *Leggi* VI, 777e; ma non è affatto detto che Aristotele voglia riferirsi a questo testo.

[70] La destinazione di questo rinvio non è ovvia. Newman (vol. II, pp. 224-25) riteneva che esso non avesse riscontro all'interno della *Politica*; Jaeger pensava che si riferisse al II libro della *Politica*; von Arnim a una

schiavo appartiene a quelle categorie che sono stabilite per natura, mentre nessuno è calzolaio o esercita un'altra arte per natura. È allora evidente che la causa di quel tipo di virtù che appartiene al servo deve essere il padrone, ma non in quanto possiede l'arte di insegnare allo schiavo a espletare i suoi compiti. Perciò non colgono nel segno quelli che dicono che agli schiavi non si debbano mai dire le ragioni dei loro compiti,[69] ma solo comandarli; ché anzi bisogna ammonirli più dei fanciulli.

Così resti stabilito su queste cose; sull'uomo e sulla donna, sui figli e sul padre, sulle virtù di ciascuno di essi e sui loro rapporti reciproci, su ciò che ad essi conviene e su ciò che non si addice, in che modo debbano perseguire il bene ed evitare il male, dovremo rivolgere la nostra indagine quando prenderemo in esame le varie forme di costituzione.[70] Infatti poiché ogni famiglia è parte della città, e quegli elementi sono parti della famiglia, e poiché bisogna indagare la virtù della parte tenendo l'occhio alla virtù del tutto, è necessario educare i fanciulli e le donne guardando alla costituzione della città, se per la bontà di quest'ultima non è indifferente la bontà dei fanciulli e delle donne. E di necessità questa è importante: le donne infatti costituiscono la metà degli esseri liberi e dai fanciulli derivano quelli che prendono parte al potere politico. Poiché[71] questi argomenti sono stati sistemati e di quelli che restano si deve parlare altrove, abbandonando questi discorsi che hanno una loro compiutezza, proseguiamo assumendo un nuovo punto di partenza e innanzitutto esaminando le dottrine di quelli che hanno parlato della migliore forma di governo.

versione del I libro più ampia di quella attuale; Immisch al cap. 1 del IV libro.

[71] Su questo ultimo periodo del I libro sono stati nutriti molti dubbi, perché a molti commentatori è parso un passaggio forzato al II libro. Qualcuno ha potuto sospettarvi l'opera di un redattore o vedervi la presenza di un lavoro di risistemazione degli scritti che costituiscono la *Politica* quale noi la possediamo.

B

Ἐπεὶ δὲ προαιρούμεθα θεωρῆσαι περὶ τῆς κοινωνίας τῆς πολιτικῆς, τίς κρατίστη πασῶν τοῖς δυναμένοις ζῆν ὅτι μάλιστα κατ' εὐχήν, δεῖ καὶ τὰς ἄλλας ἐπισκέψασθαι πολιτείας, αἷς τε χρῶνταί τινες τῶν πόλεων τῶν εὐνομεῖσθαι λεγομένων, κἂν εἴ τινες ἕτεραι τυγχάνουσιν ὑπό τινων εἰρημέναι καὶ δοκοῦσαι καλῶς ἔχειν, ἵνα τό τ' ὀρθῶς ἔχον ὀφθῇ καὶ τὸ χρήσιμον, ἔτι δὲ τὸ ζητεῖν τι παρ' αὐτὰς ἕτερον μὴ δοκῇ πάντως εἶναι σοφίζεσθαι βουλομένων, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ καλῶς ἔχειν ταύτας τὰς νῦν ὑπαρχούσας, διὰ τοῦτο ταύτην δοκῶμεν ἐπιβαλέσθαι τὴν μέθοδον. ἀρχὴν δὲ πρῶτον ποιητέον ἥπερ πέφυκεν ἀρχὴ ταύτης τῆς σκέψεως. ἀνάγκη γὰρ ἤτοι πάντας πάντων κοινωνεῖν τοὺς πολίτας, ἢ μηδενός, ἢ τινῶν μὲν τινῶν δὲ μή. τὸ μὲν οὖν μηδενὸς κοινωνεῖν φανερὸν ὡς ἀδύνατον (ἡ γὰρ πολιτεία κοινωνία τίς ἐστι, καὶ πρῶτον ἀνάγκη τοῦ τόπου κοινωνεῖν· ὁ μὲν γὰρ τόπος εἷς ὁ τῆς
1261a μιᾶς πόλεως, οἱ δὲ πολῖται κοινωνοὶ τῆς μιᾶς πόλεως)· ἀλλὰ πότερον ὅσων ἐνδέχεται κοινωνῆσαι, πάντων βέλτιον κοινωνεῖν τὴν μέλλουσαν οἰκήσεσθαι πόλιν καλῶς, ἢ τινῶν μὲν τινῶν δ' οὔ βέλτιον; ἐνδέχεται γὰρ καὶ τέκνων καὶ γυναικῶν καὶ κτημάτων κοινωνεῖν τοὺς πολίτας ἀλλήλοις, ὥσ-

LIBRO SECONDO

1. Poiché è nostro proposito istituire una ricerca sulla comunità politica, per vedere quale sia la migliore tra tutte per coloro che possono vivere nel modo più conforme possibile alle loro aspirazioni, bisogna che indaghiamo anche le altre costituzioni, di cui si servono alcune città che godono fama di avere un buon governo e quelle che sono state ideate da alcuni autori e che paiono andare bene, per vedere ciò che in esse c'è di corretto e di utile. Infine, se cercheremo di dire qualcosa di nuovo, non vorremmo essere scambiati per quelli che cercano di essere dei sottili sofisti; ma appaia ben chiaro che si è adottato questo metodo proprio a ragione dei difetti che esistono ora nelle costituzioni vigenti.

Incominciamo dal principio naturale di questa ricerca. È necessario che o tutti i cittadini abbiano tutto in comune o che non abbiano nulla in comune o che abbiano solo qualcosa in comune. Evidentemente è impossibile che non abbiano nulla in comune, dal momento che la città è una forma di comunità e ha come primo presupposto necessario la comunanza del suolo: infatti unitario è il luogo in cui sorge una città e cittadini sono appunto quelli che appartengono a un'unica città. Ma per una città che voglia ben governar- 1261a
si è meglio mettere in comune tutte le cose che è possibile avere in comune oppure è meglio metterne in comune solo alcune e altre no? Infatti i cittadini possono avere in comune l'un con l'altro i figli, le mogli e le proprietà, come nel-

περ ἐν τῇ Πολιτείᾳ τῇ Πλάτωνος· ἐκεῖ γὰρ ὁ Σωκράτης φησὶ δεῖν κοινὰ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας εἶναι καὶ τὰς κτήσεις. τοῦτο δὴ πότερον ὡς νῦν οὕτω βέλτιον ἔχειν, ἢ κατὰ τὸν ἐν τῇ Πολιτείᾳ γεγραμμένον νόμον;

Ἔχει δὴ δυσχερείας ἄλλας τε πολλὰς τὸ πάντων εἶναι τὰς [2] γυναῖκας κοινάς, καὶ δι' ἣν αἰτίαν φησὶ δεῖν νενομοθετῆσθαι τὸν τρόπον τοῦτον ὁ Σωκράτης, οὐ φαίνεται συμβαῖνον ἐκ τῶν λόγων. ἔτι δὲ πρός, τὸ τέλος ὅ φησι τῇ πόλει δεῖν ὑπάρχειν, ὡς μὲν εἴρηται νῦν, ἀδύνατον, πῶς δὲ δεῖ διελεῖν, οὐδὲν διώρισται. λέγω δὲ τὸ μίαν εἶναι' τὴν πόλιν ὡς ἄριστον ὂν ὅτι μάλιστα πᾶσαν· λαμβάνει γὰρ ταύτην ⟨τὴν⟩ ὑπόθεσιν ὁ Σωκράτης. καίτοι φανερόν ἐστιν ὡς προϊοῦσα καὶ γινομένη μία μᾶλλον οὐδὲ πόλις ἔσται· πλῆθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις, γινομένη τε μία μᾶλλον οἰκία μὲν ἐκ πόλεως ἄνθρωπος δ' ἐξ οἰκίας ἔσται· μᾶλλον γὰρ μίαν τὴν οἰκίαν τῆς πόλεως φαίημεν ἄν, καὶ τὸν ἕνα τῆς οἰκίας· ὥστ' εἰ καὶ δυνατός τις εἴη τοῦτο δρᾶν, οὐ ποιητέον· ἀναιρήσει γὰρ τὴν πόλιν.

οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων. οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων. ἕτερον γὰρ συμμαχία καὶ πόλις· τὸ μὲν γὰρ τῷ ποσῷ χρήσιμον, κἂν ᾖ τὸ αὐτὸ τῷ εἴδει (βοηθείας γὰρ χάριν ἡ συμμαχία πέφυκεν), ὥσπερ ἂν εἰ σταθμὸς πλεῖον ἑλκύσειε (διοίσει δὲ τῷ τοιούτῳ καὶ πόλις ἔθνους, ὅταν μὴ κατὰ κώμας ὦσι κεχωρισμένοι τὸ πλῆθος, ἀλλ' οἷον Ἀρκάδες)· ἐξ ὧν δὲ δεῖ ἓν γενέσθαι, εἴδει διαφέρει. διόπερ τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονθὸς

[1] Per la comunione dei beni cfr. Platone, *Repubblica* III, 416d-417b; per la comunione delle donne e dei figli *ibid.* V, 457c-d.

[2] Platone, *Repubblica* V, 462a-d.

la *Repubblica*[1] di Platone, dove Socrate dice che i figli, le mogli e le proprietà debbono essere comuni. A questo proposito è meglio che le cose siano sistemate come lo sono ora o che siano organizzate secondo la norma data nella *Repubblica*?

2. La comunanza delle donne ha molte difficoltà, e tra le altre questa: dai ragionamenti di Socrate non appare chiaro perché egli dica che si deve stabilire una legislazione che la imponga. Inoltre né la sua realizzazione è possibile, dato il fine che egli assegna alla città, almeno nel modo in cui la proposta ora è formulata, né si stabilisce come vada intesa.

Ammetto che l'unità di tutta una città nella sua totalità è il suo sommo bene (e anche Socrate assume questo principio),[2] per quanto sia evidente che essa, diventando sempre più unitaria, finirà con il non essere più neppure una città. Essa è per natura una molteplicità e, procedendo sempre di più sulla strada dell'unità, diventerà da città famiglia e da famiglia uomo singolo, perché appunto si potrebbe dire che la famiglia è più unitaria della città e l'individuo più della famiglia. Sicché, se anche fosse possibile, questo processo non andrebbe intrapreso, perché distruggerebbe la città. Non solo la città è costituita da una pluralità di uomini, ma anche da uomini diversi specificamente, perché non nasce una città da uomini simili. E una città è diversa da un'alleanza: infatti questa è utile per il numero dei suoi membri, anche se è costituita di elementi identici per specie (perché l'alleanza per sua natura ha lo scopo di portare aiuto a qualcuno) e in essa la quantità ha lo stesso ufficio che il maggior peso sul piatto di una bilancia. (Del medesimo tipo è la differenza tra la città e un popolo i cui membri non vivano separati in villaggi, ma siano come gli Arcadi.) Ma gli elementi dai quali deve risultare l'unità differiscono specificamente.[3]

[3] Gli Arcadi, una popolazione che occupava la parte centro-settentrionale del Peloponneso, avevano costituito una confederazione, che riuniva i propri organi a Megalopoli. Il significato del riferimento agli Arcadi

σῴζει τὰς πόλεις, ὥσπερ ἐν τοῖς Ἠθικοῖς εἴρηται πρότερον· ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς ἐλευθέροις καὶ ἴσοις ἀνάγκη τοῦτ' εἶναι· ἅμα γὰρ οὐχ οἷόν τε πάντας ἄρχειν, ἀλλ' ἢ κατ' ἐνιαυτὸν ἢ κατά τινα ἄλλην τάξιν [ἢ] χρόνου. καὶ συμβαίνει δὴ τὸν τρόπον τοῦτον ὥστε πάντας ἄρχειν, ὥσπερ ἂν εἰ μετέβαλλον οἱ σκυτεῖς καὶ οἱ τέκτονες καὶ μὴ ἀεὶ οἱ αὐτοὶ σκυτοτόμοι καὶ τέκτονες ἦσαν. ἐπεὶ δὲ βέλτιον οὕτως ἔχει καὶ τὰ περὶ τὴν κοινωνίαν τὴν πολιτικήν, δῆλον ὡς τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ βέλτιον ἄρχειν, εἰ δυνατόν, ἐν οἷς δὲ μὴ δυνατὸν διὰ τὸ τὴν
1261b φύσιν ἴσους εἶναι πάντας, ἅμα δὲ καὶ δίκαιον, εἴτ' ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον τὸ ἄρχειν, πάντας αὐτοῦ μετέχειν, τοῦτό γε μιμεῖται τὸ ἐν μέρει τοὺς ἴσους εἴκειν τό θ' ὁμοίους εἶναι ἔξω ἀρχῆς· οἱ μὲν γὰρ ἄρχουσιν οἱ δ' ἄρχονται κατὰ μέρος ὥσπερ ἂν ἄλλοι γενόμενοι. τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἀρχόντων ἕτεροι ἑτέρας ἄρχουσιν ἀρχάς. φανερὸν τοίνυν ἐκ τούτων ὡς οὔτε πέφυκε μίαν οὕτως εἶναι τὴν πόλιν ὥσπερ λέγουσί τινες, καὶ τὸ λεχθὲν ὡς μέγιστον ἀγαθὸν ἐν ταῖς πόλεσιν ὅτι τὰς πόλεις ἀναιρεῖ· καίτοι τό γε ἑκάστου ἀγαθὸν σῴζει ἕκαστον. ἔστι δὲ καὶ κατ' ἄλλον τρόπον φανερὸν ὅτι τὸ λίαν ἑνοῦν ζητεῖν τὴν πόλιν οὐκ ἔστιν ἄμεινον. οἰκία μὲν γὰρ αὐταρκέστερον ἑνός, πόλις δ' οἰκίας, καὶ βούλεταί γ' ἤδη τότε εἶναι πόλις

non è del tutto chiaro e gli interpreti non sono concordi. Aristotele distingue nettamente la città, che ha un'unità articolata, dalle alleanze, che riuniscono contraenti omogenei. Anche i popoli sono costituiti da componenti omogenei, e in generale tendono a configurarsi come sudditi rispetto ai cittadini (cfr. I, 2, 1252b, 19 sgg.). Qui però le precisazioni di Aristotele rendono il discorso più complicato: egli si riferisce a popoli che non siano sparsi nei villaggi, ma siano «come gli Arcadi». Aristotele potrebbe alludere al fatto che gli Arcadi sono una confederazione, cioè

Perciò l'uguaglianza nei rapporti reciproci salvaguarda le città, come si è detto negli scritti etici;[4] del resto questo è il tipo di rapporti che necessariamente si instaura tra uomini liberi e uguali, che non possono comandare tutti contemporaneamente, ma devono avvicendarsi al potere annualmente o con altro ordine o intervallo cronologico. A questo modo è possibile che tutti esercitino il potere mediante un turno, perché avviene come se i calzolai e i muratori si scambiassero i loro compiti sì da alternarsi nei loro lavori. Ma poiché è meglio che le regole che valgono in queste arti vengano fatte valere anche nella comunità politica, è chiaro che il partito migliore è che sempre gli stessi esercitino il potere, se è possibile. Dove ciò non è possibile, perché tutti sono uguali per natura, è anche giusto che tutti partecipino al comando, sia 1261b
questo un bene o un male; a questo ci si avvicina se gli uguali a turno lasciano le cariche e sono in condizioni simili quando decadono dal potere, mediante un avvicendamento al comando e al servizio, che stabilisce delle diversità temporanee. E allo stesso modo quelli che comandano si alternano alle diverse cariche.

È evidente pertanto da ciò che si è detto che per natura non esiste una città che abbia un'unità così stretta quale alcuni vogliono riscontrare in essa, e che ciò che è presentato come il massimo bene delle città distrugge le città stesse in quanto tali, mentre il bene dovrebbe salvaguardare ciò di cui è bene.

Anche in un altro modo risulta evidente che il tentare di ridurre troppo la città all'unità non è il partito migliore. La famiglia è più autosufficiente che l'individuo e la città più che la famiglia; e la città è veramente tale solo quando una plura-

un'unione di città simili, come accade in un'alleanza. Altri interpreti hanno però dato un'interpretazione opposta. Da un lato stanno le unità omogenee, come le alleanze e le masse pesanti; dall'altro le unità articolate, come le città e le popolazioni che, come gli Arcadi, abbiano struttura federale e non siano semplici popolazioni rurali. Nella traduzione abbiamo usato la prima interpretazione.

[4] *Etica eudemia* VII, 10, 1243b, 29 sgg.; *Etica nicomachea* V, 8, 1132b, 33 sgg.

ὅταν αὐτάρκη συμβαίνῃ τὴν κοινωνίαν εἶναι τοῦ πλήθους· εἴπερ οὖν αἱρετώτερον τὸ αὐταρκέστερον, καὶ τὸ ἧττον ἓν τοῦ μᾶλλον αἱρετώτερον.

Ἀλλὰ μὴν οὐδ' εἰ τοῦτο ἄριστόν ἐστι, τὸ μίαν ὅτι μά- 3
λιστ' εἶναι τὴν κοινωνίαν, οὐδὲ τοῦτο ἀποδείκνυσθαι φαίνεται κατὰ τὸν λόγον, ἐὰν πάντες ἅμα λέγωσι τὸ ἐμὸν καὶ τὸ μὴ ἐμόν· τοῦτο γὰρ οἴεται ὁ Σωκράτης σημεῖον εἶναι τοῦ τὴν πόλιν τελέως εἶναι μίαν. τὸ γὰρ πάντες διττόν. εἰ μὲν οὖν ὡς ἕκαστος, τάχ' ἂν εἴη μᾶλλον ὃ βούλεται ποιεῖν ὁ Σωκράτης (ἕκαστος γὰρ υἱὸν ἑαυτοῦ φήσει τὸν αὐτὸν καὶ γυναῖκα δὴ τὴν αὐτήν, καὶ περὶ τῆς οὐσίας καὶ περὶ ἑκάστου δὴ τῶν συμβαινόντων ὡσαύτως)· νῦν δ' οὐχ οὕτως φήσουσιν οἱ κοιναῖς χρώμενοι ταῖς γυναιξὶ καὶ τοῖς τέκνοις, ἀλλὰ πάντες μέν, οὐχ ὡς ἕκαστος δ' αὐτῶν, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν οὐσίαν πάντες μέν, οὐχ ὡς ἕκαστος δ' αὐτῶν. ὅτι μὲν τοίνυν παραλογισμός τίς ἐστι τὸ λέγειν πάντας, φανερόν (τὸ γὰρ πάντες καὶ ἀμφότεροι, καὶ περιττὰ καὶ ἄρτια, διὰ τὸ διττὸν καὶ ἐν τοῖς λόγοις ἐριστικοὺς ποιεῖ συλλογισμούς· διό ἐστι τὸ πάντας τὸ αὐτὸ λέγειν ὡδὶ μὲν καλὸν ἀλλ' οὐ δυνατόν, ὡδὶ

[5] Platone, *Repubblica* V, 462c.

[6] Con *paralogismo* Aristotele e i suoi contemporanei indicano un errore in un'argomentazione. Con *sillogismo* nell'età di Aristotele s'intendeva in generale un ragionamento; ma a questo termine Aristotele diede un significato tecnico preciso avendolo usato per indicare il tipo di ragionamento al quale tutti gli altri possono essere ricondotti. Esso è costituito da tre proposizioni su tre termini, tali che dalle prime due proposizioni derivi necessariamente la terza. Un sillogismo *eristico* è un sillogismo apparente (*Topici* I, 1, 100b, 23-101a, 4). Aristotele osserva che errori logici si possono compiere per effetto della «divisione»: se si divide 5 in 2 e 3, si ottengono insieme il pari e il dispari (*Confutazioni sofistiche* 4, 166a, 33-34). Le proposizioni "5 è dispari" e "5 è 2 e 3" sono compatibili; ma se dalla proposizione "5 è 2 e 3" si ricavano *per divisione* le proposizioni "5 è 2" e "5 è 3", la prima di queste proposizioni è incom-

lità di individui costituisce una comunità autosufficiente. Se dunque la preferibilità dipende dal grado di autosufficienza, allora anche ciò che è meno unitario è preferibile a ciò che lo è di più.

3. Ma anche se il massimo bene consistesse nella massima unità della comunità politica, non si direbbe che tale unità possa manifestarsi dalla possibilità che tutti dicano contemporaneamente «è mio» e «non è mio», mentre qui sta per Socrate il segno del raggiungimento della perfetta unità cittadina.[5] E duplice è il senso di quel «tutti». Se esso viene inteso nel senso di «ognuno», allora forse si rende meglio l'intento di Socrate, in quanto ciascuno dirà «mio figlio» e «mia moglie» della stessa persona, e altrettanto farà per i beni e per ogni altra cosa. Ma così non potranno parlare quelli che hanno in comune donne e figli perché essi costituiscono una collettività e non si esprimono in quanto singoli. Allo stesso modo i membri della città ideale posseggono le ricchezze in quanto collettività e non in quanto individui. Che pertanto l'introduzione del termine «tutti» determini un paralogismo è chiaro: infatti «tutti», «entrambi», «dispari», «pari», in quanto hanno un doppio senso, determinano dei sillogismi eristici, se introdotti in un'argomentazione;[6] perciò che tutti dicano la stessa cosa, in un senso è molto bello, ma impossibile, e in un altro non garantisce affatto la concordia.[7]

patibile con la proposizione "5 è dispari". Anche termini come "tutti" ed "entrambi" possono essere presi in senso globale ("tutti insieme" e "tutti e due") o in senso diviso ("ciascuno" e "ciascuno dei due"). Cfr. sotto la n. 24 di questo libro.

[7] "Tutti dicono la medesima cosa" può esser preso in due sensi: 1 "ciascuno dice la medesima cosa di ogni altro", 2 "tutti insieme dicono la medesima cosa". Se a termini come "mio" si applica il significato 1, ciascuno dovrebbe poter dire "mi appartiene" nello stesso senso della stessa cosa, della stessa donna e dello stesso figlio. Se si applica il significato 2, tutti insieme dovrebbero poter dire "ci appartiene" della medesima cosa, della medesima donna e del medesimo figlio. Nel primo caso ciascuno dovrebbe essere totalmente proprietario, marito e padre; il che è impossibile. Nel secondo caso ognuno sarebbe parzialmente proprietario, marito e padre; il che creerebbe occasioni di discordia.

δ' οὐδὲν ὁμονοητικόν)· πρὸς δὲ τούτοις ἑτέραν ἔχει βλάβην τὸ λεγόμενον. ἥκιστα γὰρ ἐπιμελείας τυγχάνει τὸ πλείστων κοινόν· τῶν γὰρ ἰδίων μάλιστα φροντίζουσιν, τῶν δὲ κοινῶν ἧττον, ἢ ὅσον ἑκάστῳ ἐπιβάλλει· πρὸς γὰρ τοῖς ἄλλοις ὡς ἑτέρου φροντίζοντος ὀλιγωροῦσι μᾶλλον, ὥσπερ ἐν ταῖς οἰκετικαῖς διακονίαις οἱ πολλοὶ θεράποντες ἐνίοτε χεῖρον ὑπηρετοῦσι τῶν ἐλαττόνων. γίνονται δ' ἑκάστῳ χίλιοι τῶν πολιτῶν υἱοί, καὶ οὗτοι οὐχ ὡς ἑκάστου, ἀλλὰ τοῦ τυχόντος ὁ τυχὼν ὁμοίως ἐστὶν υἱός· ὥστε πάντες ὁμοίως ὀλιγωρήσουσιν.

1262ª ἔτι οὕτως ἕκαστος "ἐμὸς" λέγει τὸν εὖ πράττοντα τῶν πολιτῶν ἢ κακῶς, ὁπόστος τυγχάνει τὸν ἀριθμὸν ὤν, οἷον ἐμὸς ἢ τοῦ δεῖνος, τοῦτον τὸν τρόπον λέγων καθ' ἕκαστον τῶν χιλίων, ἢ ὅσων ἡ πόλις ἐστί, καὶ τοῦτο διστάζων· ἄδηλον γὰρ ᾧ συνέβη γενέσθαι τέκνον καὶ σωθῆναι γενόμενον. καίτοι πότερον οὕτω κρεῖττον τὸ ἐμὸν λέγειν ἕκαστον, τὸ αὐτὸ [μὲν] προσαγορεύοντας δισχιλίων καὶ μυρίων, ἢ μᾶλλον ὡς νῦν ἐν ταῖς πόλεσι τὸ ἐμὸν λέγουσιν; ὁ μὲν γὰρ υἱὸν αὑτοῦ ὁ δὲ ἀδελφὸν αὑτοῦ προσαγορεύει τὸν αὐτόν, ὁ δ' ἀνεψιόν, ἢ κατ' ἄλλην τινὰ συγγένειαν [ἢ] πρὸς αἵματος ἢ κατ' οἰκειότητα καὶ κηδείαν αὑτοῦ πρῶτον ἢ τῶν αὑτοῦ, πρὸς δὲ τούτοις ἕτερος φράτορα φυλέτην. κρεῖττον γὰρ ἴδιον ἀνεψιὸν εἶναι ἢ τὸν τρόπον τοῦτον υἱόν. οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ διαφυγεῖν δυνατὸν τὸ μή τινας ὑπολαμβάνειν ἑαυτῶν ἀδελφούς τε καὶ παῖδας καὶ πατέρας καὶ μητέρας· κατὰ γὰρ τὰς ὁμοιότητας αἳ γίνονται τοῖς

[8] Le tribù rappresentano l'originaria divisione della popolazione delle città greche e il loro numero varia secondo i luoghi e i tempi. Le fratrie

Oltre a ciò questa dottrina porta con sé un'altra difficoltà, perché si presta pochissima attenzione a ciò che appartiene in comune a molti, dal momento che ci si occupa di più di ciò che è privato che di ciò che è comune o ci si occupa di ciò che è comune solo nella misura in cui conviene a ciascuno. Tra l'altro si trascura di più ciò di cui si pensa che si occupi un altro, come accade nei servizi domestici dove spesso molte persone, attendendo alla stessa mansione, finiscono con il servire peggio che se fossero in pochi. Finisce con l'accadere che ogni cittadino si trova ad avere mille altri cittadini come suoi figli e non nel senso che essi siano figli di ciascun cittadino, ma nel senso che uno qualunque è figlio di un qualunque altro cittadino: perciò tutti li trascureranno alla stessa maniera.

Inoltre quando ciascuno dice «è mio figlio» di un giovane 1262a
che sia in buone condizioni o di uno che sia in cattive condizioni, può dirlo solo per quella frazione che gli assegna il numero totale dei cittadini, per esempio dicendo «è mio» o «è del tale» dovrà tener conto di ciascuno dei mille cittadini o di quanti è costituita la città, e per giunta restando nel dubbio, perché non si sa chi abbia avuto un figlio né da chi sia stato allevato. Ebbene è meglio che ciascuno dei duemila o diecimila cittadini dica «è mio» riferendosi alla stessa cosa o piuttosto che si dica «è mio» nel senso in cui lo si dice ora nelle città? Con il nostro sistema uno chiama una persona figlio, un altro fratello, un altro ancora cugino o con un altro appellativo derivante da legami di sangue o da qualche relazione di parentela o affinità stretta da lui direttamente o da suoi parenti; e un altro poi si chiamerà compagno di fratria e un altro di tribù.[8] Ed è meglio essere un vero e proprio cugino che figlio alla maniera che abbiamo visto. Tuttavia non è possibile evitare che alcuni sospettino quali siano i loro fratelli, i loro figli, i loro padri e le loro madri, perché in base alla somiglianza che si stabilisce tra i figli e i genitori sorgono neces-

(fratellanze) sono invece gruppi di parentela, ma con il tempo anche il legame originario si è venuto allargando, fino a includere membri sprovvisti di titolo ereditario.

τέκνοις πρὸς τοὺς γεννήσαντας ἀναγκαῖον λαμβάνειν περὶ ἀλλήλων τὰς πίστεις. ὅπερ φασὶ καὶ συμβαίνειν τινὲς τῶν τὰς τῆς γῆς περιόδους πραγματευομένων· εἶναι γάρ τισι τῶν ἄνω Λιβύων κοινὰς τὰς γυναῖκας, τὰ μέντοι γινόμενα τέκνα διαιρεῖσθαι κατὰ τὰς ὁμοιότητας. εἰσὶ δέ τινες καὶ γυναῖκες καὶ τῶν ἄλλων ζῴων, οἷον ἵπποι καὶ βόες, αἳ σφόδρα πεφύκασιν ὅμοια ἀποδιδόναι τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσιν, ὥσπερ ἡ ἐν Φαρσάλῳ κληθεῖσα Δικαία ἵππος.

Ἔτι δὲ καὶ τὰς τοιαύτας δυσχερείας οὐ ῥᾴδιον εὐλαβηθῆναι 4
τοῖς ταύτην κατασκευάζουσι τὴν κοινωνίαν, οἷον αἰκίας καὶ φόνους ἀκουσίους τοὺς δὲ ἑκουσίους, καὶ μάχας καὶ λοιδορίας· ὧν οὐδὲν ὅσιόν ἐστι γίνεσθαι πρὸς πατέρας καὶ μητέρας καὶ τοὺς μὴ πόρρω τῆς συγγενείας ὄντας, ὥσπερ πρὸς τοὺς ἄπωθεν· ἃ καὶ πλεῖον συμβαίνειν ἀναγκαῖον ἀγνοούντων ἢ γνωριζόντων, καὶ γενομένων τῶν μὲν γνωριζομένων ἐνδέχεται τὰς νομιζομένας γίνεσθαι λύσεις, τῶν δὲ μή, οὐδεμίαν. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ κοινοὺς ποιήσαντα τοὺς υἱοὺς τὸ συνεῖναι μόνον ἀφελεῖν τῶν ἐρώντων, τὸ δ' ἐρᾶν μὴ κωλῦσαι, μηδὲ τὰς χρήσεις τὰς ἄλλας ἃς πατρὶ πρὸς υἱὸν εἶναι πάντων ἐστὶν ἀπρεπέστατον καὶ ἀδελφῷ πρὸς ἀδελφόν, ἐπεὶ καὶ τὸ ἐρᾶν μόνον. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τὴν συνουσίαν ἀφελεῖν δι' ἄλλην μὲν αἰτίαν μηδεμίαν, ὡς λίαν δὲ ἰσχυρᾶς τῆς ἡδονῆς γινομένης, ὅτι δ' ὁ μὲν πατὴρ ἢ υἱός, οἱ δ' ἀδελφοὶ ἀλλήλων, μηδὲν οἴεσθαι διαφέρειν.

ἔοικε δὲ μᾶλλον τοῖς γεωργοῖς εἶναι χρήσιμον τὸ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας καὶ τοὺς παῖ-

[9] Erodoto (IV, 180) diceva qualcosa del genere degli Ausi, una popolazione libica che però collocava vicino al mare.

[10] Aristotele, *Storia degli animali* VII, 6, 586a, 12, dove si cita questa

sariamente presunzioni sui loro reciproci rapporti di parentela. Il che ammettono anche alcuni scrittori che riferiscono sui viaggi di esplorazione della terra. Alcune popolazioni dell'alta Libia hanno in comune le donne, ma si dividono i figli a seconda della rassomiglianza con il padre.[9] E vi sono alcune donne e femmine di altri animali, per esempio cavalle e mucche, che hanno una forte tendenza naturale a mettere al mondo figli simili ai genitori; basti l'esempio della cavalla di Farsalo chiamata Dicea.[10]

4. In questa città non è facile apportare rimedi alle difficoltà che nascono da aggressioni, uccisioni involontarie, e anche volontarie, risse e insulti. Questi misfatti diventano empi quando avvengono nei riguardi del padre e della madre o di coloro che sono legati da vincoli di parentela stretta, e non quando sono consumati a danno di estranei; ma necessariamente essi diventano più numerosi quando i cittadini ignorano i loro legami di sangue che quando li conoscono, e inoltre se avvengono tra cittadini che li conoscano è possibile procedere alle purificazioni nelle maniere prescritte, mentre questa possibilità è preclusa dove essi siano ignorati. Ed è strano che colui che ha voluto mettere in comune i figli si sia limitato a impedire i rapporti carnali con gli amanti, senza vietare l'amore stesso e altre familiarità, che sono i rapporti più sconvenienti che si possono instaurare tra padre e figlio e tra fratello e fratello, anche se si tratta di semplice amore; così come è strano che si sia vietato il commercio carnale per nessun'altra ragione, se non perché procura un piacere troppo violento, segno che, sotto questo rispetto, si ritengono come indifferenti i rapporti di consanguineità tra padre e figlio e tra fratelli.[11]

La comunanza delle donne e dei figli parrebbe più utile tra

cavalla che generava figli simili al maschio. Farsalo è una città collocata nella parte meridionale della Tessaglia.

[11] Platone (*Repubblica* III, 402d-403b) stabiliva che un adulto avesse con i giovanetti che amava non rapporti carnali, ma scambi di carezze e tenerezze, come tra padri e figli.

1262b δας ἢ τοῖς φύλαξιν· ἧττον γὰρ ἔσται φιλία κοινῶν ὄντων τῶν τέκνων καὶ τῶν γυναικῶν, δεῖ δὲ τοιούτους εἶναι τοὺς ἀρχομένους πρὸς τὸ πειθαρχεῖν καὶ μὴ νεωτερίζειν. ὅλως δὲ συμβαίνειν ἀνάγκη τοὐναντίον διὰ τὸν τοιοῦτον νόμον ὧν προσήκει τοὺς ὀρθῶς κειμένους νόμους αἰτίους γίνεσθαι, καὶ δι' ἣν αἰτίαν ὁ Σωκράτης οὕτως οἴεται δεῖν τάττειν τὰ περὶ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας. φιλίαν τε γὰρ οἰόμεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν (οὕτως γὰρ ἂν ἥκιστα στασιάζοιεν), καὶ τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν ἐπαινεῖ μάλισθ' ὁ Σωκράτης, ὃ καὶ δοκεῖ κἀκεῖνος εἶναί φησι τῆς φιλίας ἔργον, καθάπερ ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις ἴσμεν λέγοντα τὸν Ἀριστοφάνην ὡς τῶν ἐρώντων διὰ τὸ σφόδρα φιλεῖν ἐπιθυμούντων συμφῦναι καὶ γενέσθαι ἐκ δύο ὄντων ἀμφοτέρους ἕνα· ἐνταῦθα μὲν οὖν ἀνάγκη ἀμφοτέρους ἐφθάρθαι ἢ τὸν ἕνα, ἐν δὲ τῇ πόλει τὴν φιλίαν ἀναγκαῖον ὑδαρῆ γίνεσθαι διὰ τὴν κοινωνίαν τὴν τοιαύτην, καὶ ἥκιστα λέγειν τὸν ἐμὸν ἢ υἱὸν πατέρα ἢ πατέρα υἱόν. ὥσπερ γὰρ μικρὸν γλυκὺ εἰς πολὺ ὕδωρ μειχθὲν ἀναίσθητον ποιεῖ τὴν κρᾶσιν, οὕτω συμβαίνει καὶ τὴν οἰκειότητα τὴν πρὸς ἀλλήλους τὴν ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τούτων, διαφροντίζειν ἥκιστα ἀναγκαῖον ὂν ἐν τῇ πολιτείᾳ τῇ τοιαύτῃ ἢ πατέρα ὡς υἱῶν ἢ υἱὸν ὡς πατρός, ἢ ὡς ἀδελφοὺς ἀλλήλων. δύο γάρ ἐστιν ἃ μάλιστα ποιεῖ κήδεσθαι τοὺς ἀνθρώπους καὶ φιλεῖν, τό τε ἴδιον καὶ τὸ ἀγαπητόν· ὧν οὐδέτερον οἷόν τε ὑπάρχειν τοῖς οὕτω πολιτευομένοις. ἀλλὰ μὴν καὶ περὶ τοῦ μεταφέρειν τὰ γινόμενα τέκνα, τὰ μὲν ἐκ τῶν γεωργῶν καὶ τεχνιτῶν εἰς τοὺς φύλακας, τὰ δ' ἐκ τούτων εἰς ἐκείνους, πολλὴν ἔχει ταραχὴν τίνα ἔσται τρόπον·

i contadini che tra i guardiani, perché diminuisce la concordia laddove sono comuni prole e mogli; e bisogna che questo avvenga tra coloro che sono sottoposti, perché siano appunto in condizioni tali da essere propensi a obbedire e non inclini a tentativi di innovazioni. Con una legge di quel genere avviene necessariamente l'esatto contrario di ciò che dovrebbe avvenire con l'istituzione di un buon sistema di leggi e di ciò per cui Socrate pensa che si debbano mettere in vigore questi ordinamenti riguardanti i figli e le donne. Siamo d'accordo che la concordia sia il massimo bene delle città (perché a questo modo le rivolte sarebbero ridotte al minimo) e l'unità della città raccomanda più di ogni altra cosa anche Socrate. Questa, a quanto pare, è (ed egli lo asserisce esplicitamente) opera di concordia, come sappiamo che nei discorsi sull'amore dice Aristofane, che gli amanti, per il loro fortissimo amore, desiderano di fondersi in un'unica natura e di diventare da due una sola persona.[12] In questo caso è necessario che entrambi gli amanti o almeno uno si distrugga; in questa città invece il sentimento di concordia deve annacquarsi per la stessa natura di questa comunità politica, e il «mio» detto dal padre al figlio o dal figlio al padre non significa quasi nulla. Come infatti poco vino dolce sciolto in molta acqua sfugge al palato, così avviene anche per i rapporti di parentela designati da questi nomi, in quanto nella città platonica necessariamente ci si occupa ben poco o il padre dei figli o i figli del padre o i fratelli gli uni degli altri. Perché due sono le cose che più di ogni altra spingono gli uomini a scegliersi un oggetto delle loro cure e del loro amore: il possesso e l'affetto, nessuno dei quali può sussistere tra cittadini legati dai rapporti suddetti. 1262b

Ma anche il trasferimento dei figli, una volta nati, dalla classe dei contadini e degli operai a quella dei custodi e da questa a quelle[13] lascia molto perplessi, quando si pensa ai

[12] Questo è quel che Platone fa sostenere ad Aristofane nel *Simposio* (191a sgg.).

[13] Platone, *Repubblica* III, 415b sgg.

καὶ γινώσκειν ἀναγκαῖον τοὺς διδόντας καὶ μεταφέροντας τίσι τίνας διδόασιν. ἔτι δὲ καὶ τὰ πάλαι λεχθέντα μᾶλλον ἐπὶ τούτων ἀναγκαῖον συμβαίνειν, οἷον αἰκίας ἔρωτας φόνους· οὐ γὰρ ἔτι προσαγορεύσουσιν ἀδελφοὺς καὶ τέκνα καὶ πατέρας καὶ μητέρας τοὺς φύλακας οἵ τε εἰς τοὺς ἄλλους πολίτας δοθέντες καὶ πάλιν οἱ παρὰ τοῖς φύλαξι τοὺς ἄλλους πολίτας, ὥστ' εὐλαβεῖσθαι τῶν τοιούτων τι πράττειν διὰ τὴν συγγένειαν.

περὶ μὲν οὖν τῆς περὶ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας κοινωνίας διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

Ἐχόμενον δὲ τούτων ἐστὶν ἐπισκέψασθαι περὶ τῆς κτή- 5
σεως, τίνα τρόπον δεῖ κατασκευάζεσθαι τοῖς μέλλουσι πολιτεύεσθαι τὴν ἀρίστην πολιτείαν, πότερον κοινὴν ἢ μὴ κοινὴν εἶναι τὴν κτῆσιν. τοῦτο δ' ἄν τις καὶ χωρὶς σκέψαιτο ἀπὸ τῶν περὶ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας νενομοθετημένων, λέγω
1263a δὲ τὰ περὶ τὴν κτῆσιν πότερον (κἂν ᾖ ἐκεῖνα χωρίς, καθ' ὃν νῦν τρόπον ἔχει πᾶσι) τάς γε κτήσεις κοινὰς εἶναι βέλτιον, ἢ τὰς χρήσεις, οἷον τὰ μὲν γήπεδα χωρίς, τοὺς δὲ καρποὺς εἰς τὸ κοινὸν φέροντας ἀναλίσκειν (ὅπερ ἔνια ποιεῖ τῶν ἐθνῶν), ἢ τοὐναντίον τὴν μὲν γῆν κοινὴν εἶναι καὶ γεωργεῖν κοινῇ, τοὺς δὲ καρποὺς διαιρεῖσθαι πρὸς τὰς ἰδίας χρήσεις (λέγονται δέ τινες καὶ τοῦτον τὸν τρόπον κοινωνεῖν τῶν βαρβάρων), ἢ καὶ τὰ γήπεδα καὶ τοὺς καρποὺς κοινούς. ἑτέρων μὲν οὖν ὄντων τῶν γεωργούντων ἄλλος ἂν εἴη τρόπος καὶ ῥᾴων, αὐτῶν δ' αὐτοῖς διαπονούντων τὰ περὶ τὰς κτήσεις πλείους ἂν παρέχοι δυσκολίας. καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἀπολαύσεσι καὶ ἐν τοῖς ἔργοις μὴ γινομένων ἴσων ἀλλ' ἀνίσων ἀναγκαῖον ἐγκλήματα γίνεσθαι πρὸς τοὺς ἀπολαύοντας μὲν ἢ λαμβάνοντας πολλά, ὀλίγα δὲ πονοῦντας, τοῖς ἐλάττω μὲν λαμβάνουσι, πλείω δὲ πονοῦσιν. ὅλως δὲ τὸ συζῆν καὶ κοινωνεῖν τῶν ἀν-

modi della sua effettuazione, perché è necessario che coloro che trasferiscono il bambino e lo assegnano conoscano i bambini che trasferiscono e le persone cui li assegnano. Inoltre ciò che anche prima si presagiva a maggior ragione dovrà avvenire ora, per esempio le aggressioni, gli amori illeciti, le uccisioni, perché i cittadini trasferiti presso le classi inferiori non chiameranno più fratelli, figli, padri, madri i custodi e allo stesso modo si comporteranno quelli che fanno parte dei custodi nei riguardi delle altre classi, sicché cadranno anche qui legami di affinità che avrebbero potuto fungere da freni. Ma sulla comunanza dei figli e delle donne questo può bastare.

5. L'argomento che bisogna affrontare subito dopo il precedente è quello della proprietà, per vedere in che modo la debbano ordinare quelli che vogliono fondare una città retta dalla migliore costituzione: deve essere in comune o no? Questo argomento potrebbe essere indagato separatamente dalla legislazione sulle donne e sui fanciulli; e cioè, pur ammettendo che ciascuno abbia la propria donna e i propri figli,
come ora avviene ovunque, si può discutere sulla proprietà 1263a
per vedere se sia migliore la comunanza dei beni o dei frutti. Per esempio, i poderi possono essere possessi individuali e i frutti esser messi e goduti in comune (come fanno alcuni popoli) o, al contrario, la terra può esser in comune e lavorata in comune, ma i frutti divisi secondo i bisogni individuali (e si dice che questo sistema di comunanza sussista presso certe popolazioni barbariche) o, infine, terra e frutti possono essere possesso comune. Quando i proprietari non sono coltivatori, si può escogitare un altro modo di divisione più facile, ma quando gli stessi proprietari lavorano per sé sulle loro proprietà, allora si profila un maggior numero di problemi: e infatti, se si verifica uno squilibrio tra godimento e lavoro, sorgono necessariamente recriminazioni verso coloro che godono di più e faticano di meno da parte di quelli che godono di meno e lavorano di più. In generale è difficile mantenere la

θρωπικῶν πάντων χαλεπόν, καὶ μάλιστα τῶν τοιούτων. δηλοῦσι δ' αἱ τῶν συναποδήμων κοινωνίαι· σχεδὸν γὰρ οἱ πλεῖστοι διαφέρονται, ἐκ τῶν ἐν ποσὶ καὶ ἐκ μικρῶν προσκρούοντες ἀλλήλοις. ἔτι δὲ τῶν θεραπόντων τούτοις μάλιστα προσκρούομεν οἷς πλεῖστα προσχρώμεθα πρὸς τὰς διακονίας τὰς ἐγκυκλίους.

τὸ μὲν οὖν κοινὰς εἶναι τὰς κτήσεις ταύτας τε καὶ ἄλλας τοιαύτας ἔχει δυσχερείας· ὃν δὲ νῦν τρόπον ἔχει, ἐπικοσμηθὲν ἔθεσι καὶ τάξει νόμων ὀρθῶν, οὐ μικρὸν ἂν διενέγκαι. ἕξει γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοτέρων ἀγαθόν· λέγω δὲ τὸ ἐξ ἀμφοτέρων τὸ ἐκ τοῦ κοινὰς εἶναι τὰς κτήσεις καὶ τὸ ἐκ τοῦ ἰδίας. δεῖ γὰρ πὼς μὲν εἶναι κοινάς, ὅλως δ' ἰδίας. αἱ μὲν γὰρ ἐπιμέλειαι διῃρημέναι τὰ ἐγκλήματα πρὸς ἀλλήλους οὐ ποιήσουσιν, μᾶλλον δ' ἐπιδώσουσιν ὡς πρὸς ἴδιον ἑκάστου προσεδρεύοντος· δι' ἀρετὴν δ' ἔσται πρὸς τὸ χρῆσθαι, κατὰ τὴν παροιμίαν, κοινὰ τὰ φίλων. ἔστι δὲ καὶ νῦν τὸν τρόπον τοῦτον ἐν ἐνίαις πόλεσιν οὕτως ὑπογεγραμμένον, ὡς οὐκ ὂν ἀδύνατον, καὶ μάλιστα ἐν ταῖς καλῶς οἰκουμέναις τὰ μὲν ἔστι τὰ δὲ γένοιτ' ἄν· ἰδίαν γὰρ ἕκαστος τὴν κτῆσιν ἔχων τὰ μὲν χρήσιμα ποιεῖ τοῖς φίλοις, τοῖς δὲ χρῆται κοινοῖς, οἷον καὶ ἐν Λακεδαίμονι τοῖς τε δούλοις χρῶνται τοῖς ἀλλήλων ὡς εἰπεῖν ἰδίοις, ἔτι δ' ἵπποις καὶ κυσίν, κἂν δεηθῶσιν ἐφοδίων, [ἐν] τοῖς ἀγροῖς κατὰ τὴν χώραν. φανερὸν τοίνυν ὅτι βέλτιον εἶναι μὲν ἰδίας τὰς κτήσεις, τῇ δὲ χρήσει ποιεῖν κοινάς· ὅπως δὲ γίνωνται τοιοῦτοι, τοῦ νομοθέτου τοῦτ' ἔργον ἴδιόν ἐστιν. ἔτι δὲ καὶ πρὸς ἡδονὴν ἀμύθητον ὅσον

concordia e stabilire rapporti di comunanza in tutte le faccende umane, ma in queste più che nelle altre. Ne sono un esempio le compagnie di viaggiatori, dove quasi tutti i diverbi concernono cose banali e si generano da questioni di poco conto. D'altra parte ci adiriamo soprattutto con i servi ai quali ci rivolgiamo per i servizi più comuni.

Queste e altre analoghe difficoltà presenta la comunanza dei beni, alla quale è non poco preferibile l'ordinamento attuale, coronato da buoni costumi e da un sistema di leggi rette, che permetteranno di realizzare i vantaggi dei due sistemi precedentemente nominati: intendo per due sistemi quello della comunanza della proprietà e quello della proprietà individuale. Infatti la proprietà deve in un certo senso essere comune, ma fondamentalmente deve essere privata. A questo modo la separazione delle incombenze non provocherà recriminazioni reciproche, e ognuno darà contributi maggiori badando a ciò che gli spetta in proprio, mentre, grazie alla virtù, quanto all'uso, comuni saranno i beni degli amici, come dice il proverbio.[14]

Anche con l'attuale sistema di proprietà questa disciplina si è già delineata come non impossibile in alcune città e, soprattutto in quelle bene ordinate, alcuni elementi di essa sono già stati stabiliti, mentre altri potrebbero aggiungersi ai primi: ciascuno, pur avendo la proprietà in privato possesso, in parte la offre all'uso degli amici e in parte si avvantaggia di ciò che è posto in comune, come avviene a Sparta, dove ciascuno si serve degli schiavi altrui come se fossero suoi propri, oppure dei cavalli e dei cani, e se ha bisogno di qualcosa quando è fuori, lo prende nei campi della regione. È pertanto evidente che è meglio che le proprietà siano private e che diventino comuni solo nell'uso; e ottenere questo risultato è compito proprio del legislatore. A queste considerazioni si aggiunga che è indicibile il piacere che dà il considerare qual-

[14] Secondo Diogene Laerzio (VIII, 10) il proverbio risaliva a Pitagora.

διαφέρει τὸ νομίζειν ἴδιόν τι. μὴ γὰρ οὐ μάτην τὴν πρὸς
1263b αὑτὸν αὐτὸς ἔχει φιλίαν ἕκαστος, ἀλλ' ἔστι τοῦτο φυσικόν. τὸ δὲ φίλαυτον εἶναι ψέγεται δικαίως· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο τὸ φιλεῖν ἑαυτόν, ἀλλὰ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ φιλεῖν, καθάπερ καὶ τὸ φιλοχρήματον, ἐπεὶ φιλοῦσί γε πάντες ὡς εἰπεῖν ἕκαστον τῶν τοιούτων. ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ χαρίσασθαι καὶ βοηθῆσαι φίλοις ἢ ξένοις ἢ ἑταίροις ἥδιστον· ὃ γίνεται τῆς κτήσεως ἰδίας οὔσης. ταῦτά τε δὴ οὐ συμβαίνει τοῖς λίαν ἓν ποιοῦσι τὴν πόλιν, καὶ πρὸς τούτοις ἀναιροῦσιν ἔργα δυοῖν ἀρεταῖν φανερῶς, σωφροσύνης μὲν τὸ περὶ τὰς γυναῖκας (ἔργον γὰρ καλὸν ἀλλοτρίας οὔσης ἀπέχεσθαι διὰ σωφροσύνην), ἐλευθεριότητος δὲ τὸ περὶ τὰς κτήσεις· οὔτε γὰρ ἔσται φανερὸς ἐλευθέριος ὤν, οὔτε πράξει πρᾶξιν ἐλευθέριον οὐδεμίαν· ἐν τῇ γὰρ χρήσει τῶν κτημάτων τὸ τῆς ἐλευθεριότητος ἔργον ἐστίν.

εὐπρόσωπος μὲν οὖν ἡ τοιαύτη νομοθεσία καὶ φιλάνθρωπος ἂν εἶναι δόξειεν· ὁ γὰρ ἀκροώμενος ἄσμενος ἀποδέχεται, νομίζων ἔσεσθαι φιλίαν τινὰ θαυμαστὴν πᾶσι πρὸς ἅπαντας, ἄλλως τε καὶ ὅταν κατηγορῇ τις τῶν νῦν ὑπαρχόντων ἐν ταῖς πολιτείαις κακῶν ὡς γινομένων διὰ τὸ μὴ κοινὴν εἶναι τὴν οὐσίαν, λέγω δὲ δίκας τε πρὸς ἀλλήλους περὶ συμβολαίων καὶ ψευδομαρτυριῶν κρίσεις καὶ πλουσίων κολακείας· ὧν οὐδὲν γίνεται διὰ τὴν ἀκοινωνησίαν ἀλλὰ διὰ τὴν μοχθηρίαν, ἐπεὶ καὶ τοὺς κοινὰ κεκτημένους καὶ κοινωνοῦντας πολλῷ διαφερομένους μᾶλλον ὁρῶμεν ἢ τοὺς χωρὶς τὰς οὐσίας ἔχοντας· ἀλλὰ θεωροῦμεν ὀλίγους τοὺς ἐκ τῶν κοινωνιῶν διαφερομένους, πρὸς πολλοὺς συμβάλλοντες τοὺς κεκτημένους ἰδίᾳ τὰς κτήσεις. ἔτι δὲ δίκαιον μὴ μόνον λέγειν ὅσων στερήσονται κακῶν κοινωνήσαντες, ἀλλὰ καὶ ὅσων ἀγαθῶν· φαίνεται δ' εἶναι πάμπαν ἀδύνατος ὁ βίος.

αἴτιον δὲ τῷ Σωκράτει τῆς παρακρούσεως χρὴ νομίζειν τὴν ὑπόθεσιν οὐκ οὖσαν ὀρθήν. δεῖ μὲν γὰρ εἶναί πως μίαν καὶ τὴν οἰκίαν καὶ τὴν πόλιν, ἀλλ' οὐ πάντως. ἔστι μὲν γὰρ ὡς οὐκ

cosa come nostra proprietà, perché non è cosa vana, ma naturale l'amore che ciascuno porta a se stesso. Giustamente si 1263b
rimprovera l'egoismo, che però consiste non nell'amare se stesso ma nell'amare se stesso più del dovuto, come fa l'avaro nei riguardi delle ricchezze, mentre tutti amano se stessi e le ricchezze. Del resto compiacere e aiutare amici, ospiti o compagni è una delle fonti dei maggiori piaceri, che presuppone però la proprietà privata. Ma queste cose non possono ammettere coloro che spingono troppo oltre l'unità della città e, oltre a ciò, eliminano manifestamente l'opera di due virtù, la temperanza nei rapporti con le donne (perché è una bella azione astenersi per temperanza dalla donna altrui) e la liberalità nell'uso delle proprietà: infatti nessuno potrà mostrarsi liberale, né compiere alcuna azione liberale, in quanto proprio nell'uso delle proprietà si manifesta la liberalità.

Una legislazione come quella si presenta a un primo sguardo gradevole e ispirata alla benevolenza: infatti l'ascoltatore si mette nella migliore disposizione di spirito credendo che in quella città una mirabile amicizia legherà tutti i cittadini tra loro, ma soprattutto quando si pone la causa dei mali delle attuali costituzioni nel fatto che la proprietà non è comune; e per mali intendo le cause private per contratti, i processi per falsa testimonianza e l'adulazione dei ricchi. Senonché nessuno di essi è dovuto alla mancanza di un regime comunistico, ma piuttosto alla cattiveria umana, in quanto vediamo che tra coloro che hanno la proprietà in comune e in genere osservano un sistema comunistico, sorgono maggiori divergenze che tra coloro che posseggono privatamente la proprietà, sebbene quelli siano pochi, in confronto al numero di questi. Inoltre è giusto non solo mettere in luce i mali da cui si liberano gli abitanti di una città comunista, ma anche i beni di cui saranno privati: perché la vita che in essa si instaura pare addirittura impossibile.

Il tranello di cui qui è vittima Socrate consiste nell'assunzione di un presupposto non corretto. Infatti la famiglia e la città debbono sì avere una qualche forma di unità, ma non

ἔσται προϊοῦσα πόλις, ἔστι δ' ὡς ἔσται μέν, ἐγγὺς δ' οὖσα τοῦ μὴ πόλις εἶναι χείρων πόλις, ὥσπερ κἂν εἴ τις τὴν συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ῥυθμὸν βάσιν μίαν. ἀλλὰ δεῖ πλῆθος ὄν, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, διὰ τὴν παιδείαν κοινὴν καὶ μίαν ποιεῖν· καὶ τόν γε μέλλοντα παιδείαν εἰσάγειν καὶ νομίζοντα διὰ ταύτης ἔσεσθαι τὴν πόλιν σπουδαίαν ἄτοπον τοῖς τοιούτοις οἴεσθαι διορθοῦν, ἀλλὰ μὴ τοῖς ἔθεσι καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ καὶ τοῖς νόμοις, ὥσπερ τὰ περὶ τὰς κτήσεις ἐν Λακεδαίμονι καὶ Κρήτῃ τοῖς συσσιτίοις ὁ
1264a νομοθέτης ἐκοίνωσε. δεῖ δὲ μηδὲ τοῦτο αὐτὸ ἀγνοεῖν, ὅτι χρὴ προσέχειν τῷ πολλῷ χρόνῳ καὶ τοῖς πολλοῖς ἔτεσιν, ἐν οἷς οὐκ ἂν ἔλαθεν, εἰ ταῦτα καλῶς εἶχεν· πάντα γὰρ σχεδὸν εὕρηται μέν, ἀλλὰ τὰ μὲν οὐ συνῆκται, τοῖς δ' οὐ χρῶνται γινώσκοντες. μάλιστα δ' ἂν γένοιτο φανερὸν εἴ τις τοῖς ἔργοις ἴδοι τὴν τοιαύτην πολιτείαν κατασκευαζομένην· οὐ γὰρ δυνήσεται μὴ μερίζων αὐτὰ καὶ χωρίζων ποιῆσαι τὴν πόλιν, τὰ μὲν εἰς συσσίτια τὰ δὲ εἰς φατρίας καὶ φυλάς. ὥστε οὐδὲν ἄλλο συμβήσεται νενομοθετημένον πλὴν μὴ γεωργεῖν τοὺς φύλακας· ὅπερ καὶ νῦν Λακεδαιμόνιοι ποιεῖν ἐπιχειροῦσιν.

οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ὁ τρόπος τῆς ὅλης πολιτείας τίς ἔσται τοῖς κοινωνοῦσιν, οὔτ' εἴρηκεν ὁ Σωκράτης οὔτε ῥᾴδιον εἰπεῖν. καίτοι σχεδὸν τό γε πλῆθος τῆς πόλεως τὸ τῶν ἄλλων πολιτῶν γίνεται πλῆθος, περὶ ὧν οὐδὲν διώρισται, πότερον καὶ τοῖς γεωργοῖς κοινὰς εἶναι δεῖ τὰς κτήσεις ἢ καθ' ἕκαστον ἰδίας, ἔτι δὲ καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας ἰδίους

incondizionata. Può darsi che, procedendo verso l'unità, una città perisca o può darsi che sopravviva, ma allora, diventando una ben cattiva città, finirà con l'annullarsi come città, come si annulla la sinfonia ridotta all'omofonia o il ritmo ridotto a una sola misura. Ma bisogna far sì che la città, pur essendo una molteplicità, come si è detto prima,[15] diventi un'unità e una comunità attraverso l'educazione; ed è strano che proprio chi si proponeva di introdurre l'educazione e credeva di rendere buona la città servendosi di essa, intendesse poi ricorrere a questi mezzi per riformarla e non affidarsi al miglioramento dei costumi, alla filosofia e alle leggi, come a Sparta e a Creta, dove il legislatore ha istituito la comunanza delle proprietà mediante le mense comuni. E 1264a
non bisogna passare sotto silenzio che è pur trascorso molto tempo durante il quale non sarebbero rimaste nascoste queste idee, se davvero avessero potuto ottenere tanti bei risultati: infatti si è trovato quasi tutto, ma ci son cose che non sono venute fuori e altre che, pur conosciute, non sono state messe in pratica. E soprattutto ciò che abbiamo detto diventerebbe evidente se si vedesse realizzato questo piano di costituzione: non si potrà infatti fondare una città senza dividerla in parti e distribuire i cittadini sia in mense comuni sia in fratrie e in tribù. Sicché quella legislazione si ridurrà semplicemente a prescrizioni che ingiungano ai guardiani di non dedicarsi all'agricoltura; il che gli Spartani tentano di fare anche ora.

Del resto né Socrate ha detto né è facile dire quale sarà il modo in cui coloro che hanno tutto in comune metteranno in pratica questa legislazione nella sua totalità. Si potrebbe aggiungere, anzi, che la parte preponderante della città è costituita dalla massa di quegli altri cittadini, sul conto dei quali non si è stabilito nulla, in quanto non si è detto se i contadini debbano avere le proprietà in comune o se ciascuno debba avere i suoi beni individualmente, e se debbano o no met-

[15] Cfr. sopra il cap. 2 (1261a, 18-30).

ἢ κοινούς. εἰ μὲν γὰρ τὸν αὐτὸν τρόπον κοινὰ πάντα πάντων, τί διοίσουσιν οὗτοι ἐκείνων τῶν φυλάκων; ἢ τί πλεῖον τοῖς ὑπομένουσι τὴν ἀρχὴν αὐτῶν, ἢ τί μαθόντες ὑπομενοῦσι τὴν ἀρχήν, ἐὰν μή τι σοφίζωνται τοιοῦτον οἷον Κρῆτες; ἐκεῖνοι γὰρ τἆλλα ταὐτὰ τοῖς δούλοις ἐφέντες μόνον ἀπειρήκασι τὰ γυμνάσια καὶ τὴν τῶν ὅπλων κτῆσιν. εἰ δέ, καθάπερ ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσι, καὶ παρ' ἐκείνοις ἔσται τὰ τοιαῦτα, τίς ὁ τρόπος ἔσται τῆς κοινωνίας; ἐν μιᾷ γὰρ πόλει δύο πόλεις ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ ταύτας ὑπεναντίας ἀλλήλαις. ποιεῖ γὰρ τοὺς μὲν φύλακας οἷον φρουρούς, τοὺς δὲ γεωργοὺς καὶ τοὺς τεχνίτας καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας· ἐγκλήματα δὲ καὶ δίκαι, καὶ ὅσα ἄλλα ταῖς πόλεσιν ὑπάρχειν φησὶ κακά, πάνθ' ὑπάρξει καὶ τούτοις. καίτοι λέγει ὁ Σωκράτης ὡς οὐ πολλῶν δεήσονται νομίμων διὰ τὴν παιδείαν, οἷον ἀστυνομικῶν καὶ ἀγορανομικῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων, ἀποδιδοὺς μόνον τὴν παιδείαν τοῖς φύλαξιν. ἔτι δὲ κυρίους ποιεῖ τῶν κτημάτων τοὺς γεωργοὺς ⟨τοὺς⟩ ἀποφορὰν φέροντας· ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον εἰκὸς εἶναι χαλεποὺς καὶ φρονημάτων πλήρεις, ἢ τὰς παρ' ἐνίοις εἱλωτείας τε καὶ πενεστείας

[16] I commentatori generalmente osservano che in realtà Platone (*Repubblica* III, 416e sgg.; IV, 419a) non estendeva agli altri membri della città il regime dei guardiani. Ma è pur vero che egli non ha esplicitamente trattato questo punto e che i passi citati costituiscono solo degli accenni, neppure sicuramente riferibili ai membri della città ideale diversi dai guardiani.

[17] Platone, *Repubblica* V, 464d-465c. Aristotele osserva che Platone può escludere che nascano liti legali tra i guardiani, non tra gli altri. Infatti i guardiani non sono cittadini nel senso ordinario del termine, perché costituiscono piuttosto una guarnigione militare. Gli unici cittadini, nel senso ordinario del termine, sono gli altri membri della città ideale. Ma

tere in comune le donne e i bambini.[16] E se allo stesso modo anche questi metteranno tutti quanti in comune tutte le cose, come differiranno dai custodi sopra menzionati? Quale vantaggio avranno quelli che sopportano l'autorità di questi ultimi? Che cosa insegnerà loro a sopportare questa autorità se non si farà ricorso all'accorgimento usato dai Cretesi? Questi concedono ai servi tutto il resto, ma proibiscono loro l'esercizio della ginnastica e la proprietà delle armi. Ma se ordinamenti analoghi a quelli delle altre città potranno vigere in queste materie presso i contadini della città platonica, che specie di comunità essa potrà ancora essere? Infatti in una sola città ci saranno necessariamente due città e per di più contrastanti tra loro, perché in questa costituzione i guardiani costituiscono una guarnigione militare, i contadini, gli operai e gli altri sono i comuni cittadini. Le accuse, i processi e tutti gli altri mali che Socrate considera propri delle città nel loro ordinamento attuale[17] ci saranno tutti quanti anche presso i comuni cittadini di questa città. Eppure Socrate sostiene che non avranno bisogno di molte leggi (come le leggi sulla polizia cittadina, sui mercati e altre analoghe) per l'educazione che riceveranno;[18] poi intende impartire questa educazione ai guardiani soltanto. Inoltre rende i cittadini padroni dei loro possessi, se pagano una quota ai guardiani;[19] dopo di che c'è da aspettarsi che siano più aspri e pieni di pretese che gli iloti o penesti[20] o i servi delle altre comunità.

allora almeno tra questi, che non sono sottoposti alla disciplina dei guardiani, ci sarà la comune litigiosità.

[18] Platone, *Repubblica* IV, 425b-e.

[19] Platone (*Repubblica* III, 416e; V, 464c) parla di una «mercede della guardia» (μισθὸς τῆς φυλακῆς) che gli altri cittadini devono corrispondere ai guardiani. Aristotele sostituisce il termine μισθός con il termine ἀποφορά, che indica le somme di denaro pagate al padrone da chi è in condizione servile, come gli iloti. Che poi il pagamento dell'"indennità di difesa" implichi la concessione della terra in proprietà privata ai contadini è un'illazione di Aristotele, ma non è affermato nel testo platonico.

[20] Gli *iloti* e i *penesti* erano popolazioni in condizione servile rispettivamente a Sparta e in Tessaglia (cfr. n. 68).

καὶ δουλείας. ἀλλὰ γὰρ εἴτ' ἀναγκαῖα ταῦθ' ὁμοίως εἴτε μή, νῦν γε οὐδὲν διώρισται, καὶ περὶ τῶν ἐχομένων τίς ἥ τούτων τε πολιτεία καὶ παιδεία καὶ νόμοι τίνες. ἔστι δ' οὔθ' εὑρεῖν ῥᾴδιον, οὔτε τὸ διαφέρον μικρὸν τὸ ποιούς τινας εἶναι τούτους πρὸς τὸ σῴζεσθαι τὴν τῶν φυλάκων κοινωνίαν. ἀλλὰ 1264b μὴν εἴ γε τὰς μὲν γυναῖκας ποιήσει κοινὰς τὰς δὲ κτήσεις ἰδίας, τίς οἰκονομήσει ὥσπερ τὰ ἐπὶ τῶν ἀγρῶν οἱ ἄνδρες αὐτῶν—κἂν εἰ κοιναὶ αἱ κτήσεις καὶ αἱ τῶν γεωργῶν γυναῖκες; ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἐκ τῶν θηρίων ποιεῖσθαι τὴν παραβολήν, ὅτι δεῖ τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύειν τὰς γυναῖκας τοῖς ἀνδράσιν, οἷς οἰκονομίας οὐδὲν μέτεστιν.

ἐπισφαλὲς δὲ καὶ τοὺς ἄρχοντας ὡς καθίστησιν ὁ Σωκράτης. ἀεὶ γὰρ ποιεῖ τοὺς αὐτοὺς ἄρχοντας· τοῦτο δὲ στάσεως αἴτιον γίνεται καὶ παρὰ τοῖς μηδὲν ἀξίωμα κεκτημένοις, ᾗ που δῆθεν παρά γε θυμοειδέσι καὶ πολεμικοῖς ἀνδράσιν. ὅτι δ' ἀναγκαῖον αὐτῷ ποιεῖν τοὺς αὐτοὺς ἄρχοντας, φανερόν· οὐ γὰρ ὁτὲ μὲν ἄλλοις ὁτὲ δὲ ἄλλοις μέμεικται ταῖς ψυχαῖς ὁ παρὰ τοῦ θεοῦ χρυσός, ἀλλ' ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς. φησὶ δὲ τοῖς μὲν εὐθὺς γινομένοις μεῖξαι χρυσόν, τοῖς δ' ἄργυρον, χαλκὸν δὲ καὶ σίδηρον τοῖς τεχνίταις μέλλουσιν ἔσεσθαι καὶ γεωργοῖς. ἔτι δὲ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀφαιρούμενος τῶν φυλάκων, ὅλην φησὶ δεῖν εὐδαίμονα ποιεῖν τὴν πόλιν τὸν νομοθέτην. ἀδύνατον δὲ εὐδαιμονεῖν ὅλην, μὴ πάντων ἢ μὴ τῶν πλείστων μερῶν ἢ τινῶν ἐχόντων τὴν εὐδαιμονίαν. οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν τὸ εὐδαιμονεῖν ὧνπερ τὸ ἄρτιον· τοῦτο μὲν γὰρ ἐνδέχεται τῷ ὅλῳ ὑπάρχειν, τῶν δὲ μερῶν μηδετέρῳ, τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἀδύ-

[21] Platone, *Repubblica* V, 451d-e.

[22] *Ibid.* III, 415a.

[23] *Ibid.* IV, 419a sgg. Lo stesso Platone solleva il problema, e risponde che egli ha di mira non la felicità di un gruppo particolare di cittadini, ma della città nel suo complesso. Per Platone questo non significa che

Ma se ordinamenti analoghi a quelli dei guardiani siano o no necessari per i contadini non è detto né si sono chiariti argomenti connessi con questi, come il tipo di costituzione, di educazione e di leggi che convengono ai contadini. Come costoro debbano essere perché possa sopravvivere la comunità dei guardiani è questione di cui non è facile trovare la soluzione, ma che non è di poco momento. Se si ammette poi
che le donne siano in comune e le proprietà private, chi so- 1264b
vraintenderà alla casa se gli uomini sono dediti ciascuno ai propri campi? E se fossero comuni proprietà e donne dei contadini? È fuori di luogo fare il paragone con il mondo animale, per sostenere che le donne debbono avere le stesse mansioni che ha l'uomo, in quanto gli animali non hanno organizzazione familiare.[21]

Pericoloso è anche il sistema delle cariche politiche escogitato da Socrate: infatti il far sì che sempre le stesse persone occupino i posti di comando diventa una causa di ribellione anche presso coloro che non hanno merito e tanto più presso uomini ardimentosi e guerrieri. Che dal suo punto di vista sia necessario stabilire che sempre le stesse persone governino è evidente: infatti l'oro della divinità non si mescola ora alle anime di questi ora alle anime di quelli, ma sempre alle stesse. Ed egli dice che alle anime di alcuni appena nati si mescola oro, ad altre argento, a quelle di coloro che saranno artigiani e contadini bronzo e ferro.[22] Inoltre mentre sottrae ai guardiani la felicità, dice che il legislatore deve rendere felice la città nel suo complesso.[23] Ma è impossibile che sia felice la città nel suo complesso se non lo sono la maggior parte dei cittadini o tutti o anche soltanto alcuni di essi. L'essere felice non è un numero pari: questo può appartenere al tutto senza appartenere a nessuna delle sue parti,[24] mentre ciò è

ciascun gruppo abbia il massimo di benessere, mentre per Aristotele la felicità globale della città dovrebbe implicare un livello accettabile di felicità per ogni suo gruppo.

[24] Un numero pari, per es. 8, può essere scomposto nella somma di due numeri dispari, come 5 e 3. Cfr. sopra n. 6 di questo libro.

νατον. ἀλλὰ μὴν εἰ οἱ φύλακες μὴ εὐδαίμονες, τίνες ἕτεροι; οὐ γὰρ δή οἵ γε τεχνῖται καὶ τὸ πλῆθος τὸ τῶν βαναύσων. ἡ μὲν οὖν πολιτεία περὶ ἧς ὁ Σωκράτης εἴρηκεν ταύτας τε τὰς ἀπορίας ἔχει καὶ τούτων οὐκ ἐλάττους ἑτέρας.

Σχεδὸν δὲ παραπλησίως καὶ τὰ περὶ τοὺς Νόμους ἔχει τοὺς 6
ὕστερον γραφέντας, διὸ καὶ περὶ τῆς ἐνταῦθα πολιτείας ἐπισκέψασθαι μικρὰ βέλτιον. καὶ γὰρ ἐν τῇ Πολιτείᾳ περὶ ὀλίγων πάμπαν διώρικεν ὁ Σωκράτης, περί τε γυναικῶν καὶ τέκνων κοινωνίας, πῶς ἔχειν δεῖ, καὶ περὶ κτήσεως, καὶ τῆς πολιτείας τὴν τάξιν (διαιρεῖται γὰρ εἰς δύο μέρη τὸ πλῆθος τῶν οἰκούντων, τὸ μὲν εἰς τοὺς γεωργούς, τὸ δὲ εἰς τὸ προπολεμοῦν μέρος· τρίτον δ' ἐκ τούτων τὸ βουλευόμενον καὶ κύριον τῆς πόλεως), περὶ δὲ τῶν γεωργῶν καὶ τῶν τεχνιτῶν, πότερον οὐδεμιᾶς μεθέξουσιν ἤ τινος ἀρχῆς, καὶ πότερον ὅπλα δεῖ κεκτῆσθαι καὶ τούτους καὶ συμπολεμεῖν ἢ μή, περὶ τούτων οὐδὲν διώρικεν ὁ Σωκράτης, ἀλλὰ τὰς μὲν γυναῖκας οἴεται δεῖν συμπολεμεῖν καὶ παιδείας μετέχειν τῆς αὐτῆς τοῖς φύλαξιν, τὰ δ' ἄλλα τοῖς ἔξωθεν πεπλήρωκε τὸν λόγον καὶ περὶ τῆς παιδείας, ποίαν τινὰ δεῖ γίνεσθαι
1265a τῶν φυλάκων. τῶν δὲ Νόμων τὸ μὲν πλεῖστον μέρος νόμοι τυγχάνουσιν ὄντες, ὀλίγα δὲ περὶ τῆς πολιτείας εἴρηκεν, καὶ ταύτην βουλόμενος κοινοτέραν ποιεῖν ταῖς πόλεσι κατὰ μικρὸν περιάγει πάλιν πρὸς τὴν ἑτέραν πολιτείαν. ἔξω γὰρ τῆς τῶν γυναικῶν κοινωνίας καὶ τῆς κτήσεως, τὰ ἄλλα ταὐτὰ ἀποδίδωσιν ἀμφοτέραις ταῖς πολιτείαις· καὶ γὰρ παιδείαν τὴν αὐτήν, καὶ τὸ τῶν ἔργων τῶν ἀναγκαίων ἀπεχομένους ζῆν, καὶ περὶ συσσιτίων ὡσαύτως· πλὴν ἐν ταύτῃ

impossibile per la felicità. Ma se non sono felici i custodi, chi mai altro lo sarà? Non certo gli artigiani e la massa degli operai! La costituzione proposta da Socrate ha dunque queste difficoltà e altre non minori di queste.

6. Quasi le stesse cose valgono anche per le *Leggi*, scritte dopo la *Repubblica*: perciò sarà bene esaminare brevemente anche il progetto di costituzione contenuto in esse. Del resto nella *Repubblica* Socrate ha determinato solo un esiguo numero di questioni: la comunione delle donne e dei figli, la proprietà e l'ordinamento politico della città. Egli divide la massa degli abitanti in due parti, l'una di contadini e l'altra di guerrieri, dai quali trae poi una terza parte di cittadini che deliberano e governano la città,[25] ma non stabilisce se i contadini e gli operai debbano partecipare o no a qualche carica politica, se debbano possedere armi e combattere insieme con gli altri cittadini o no, pur ammettendo che le donne debbano prendere parte ai combattimenti e ricevere la stessa educazione dei custodi.[26] Quanto al resto ha riempito il dialogo con discorsi estranei all'argomento e concernenti l'educazione che bisogna impartire ai custodi.

La maggior parte delle *Leggi* è dedicata a singole leggi, 1265a
mentre ben poco si dice intorno alla costituzione e, sebbene ci sia l'intento di elaborarne una che possa essere meglio accetta alle città reali, si finisce con il riprendere a poco a poco il progetto della *Repubblica*. Eccetto che per la comunanza delle donne e della proprietà, per il resto si danno gli stessi ordinamenti alle due costituzioni: lo stesso tipo di educazione, la stessa vita per quelli che stanno lontani da ogni occupazione attinente alle necessità della vita[27] e gli stessi ordinamenti delle mense comuni. Senonché nelle *Leggi* si ammette che alle mense comuni debbano partecipare anche

[25] Platone, *Repubblica* III, 412d sgg.
[26] *Ibid.* V, 451e sgg.
[27] Platone, *Leggi* V, 741e sgg.; VII, 806d sgg.

φησὶ δεῖν εἶναι συσσίτια καὶ γυναικῶν, καὶ τὴν μὲν χιλίων τῶν ὅπλα κεκτημένων, ταύτην δὲ πεντακισχιλίων.

τὸ μὲν οὖν περιττὸν ἔχουσι πάντες οἱ τοῦ Σωκράτους λόγοι καὶ τὸ κομψὸν καὶ τὸ καινοτόμον καὶ τὸ ζητητικόν, καλῶς δὲ πάντα ἴσως χαλεπόν, ἐπεὶ καὶ τὸ νῦν εἰρημένον πλῆθος δεῖ μὴ λανθάνειν ὅτι χώρας δεήσει τοῖς τοσούτοις Βαβυλωνίας ἤ τινος ἄλλης ἀπεράντου τὸ πλῆθος, ἐξ ἧς ἀργοὶ πεντακισχίλιοι θρέψονται, καὶ περὶ τούτους γυναικῶν καὶ θεραπόντων ἕτερος ὄχλος πολλαπλάσιος. δεῖ μὲν οὖν ὑποτίθεσθαι κατ' εὐχήν, μηδὲν μέντοι ἀδύνατον. λέγεται δ' ὡς δεῖ τὸν νομοθέτην πρὸς δύο βλέποντα τιθέναι τοὺς νόμους, πρός τε τὴν χώραν καὶ τοὺς ἀνθρώπους. ἔτι δὲ καλῶς ἔχει προσθεῖναι καὶ πρὸς τοὺς γειτνιῶντας τόπους, πρῶτον μὲν εἰ δεῖ τὴν πόλιν ζῆν βίον πολιτικόν, μὴ μονωτικόν (οὐ γὰρ μόνον ἀναγκαῖόν ἐστιν αὐτὴν τοιούτοις χρῆσθαι πρὸς τὸν πόλεμον ὅπλοις ἃ χρήσιμα κατὰ τὴν οἰκείαν χώραν ἐστίν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τοὺς ἔξω τόπους)· εἰ δέ τις μὴ τοιοῦτον ἀποδέχεται βίον, μήτε τὸν ἴδιον μήτε τὸν κοινὸν τῆς πόλεως, ὅμως οὐδὲν ἧττον δεῖ φοβεροὺς εἶναι τοῖς πολεμίοις, μὴ μόνον ἐλθοῦσιν εἰς τὴν χώραν ἀλλὰ καὶ ἀπελθοῦσιν.

καὶ τὸ πλῆθος δὲ τῆς κτήσεως ὁρᾶν δεῖ, μή ποτε βέλτιον ἑτέρως διορίσαι τῷ σαφῶς μᾶλλον. τοσαύτην γὰρ εἶναί φησι δεῖν ὥστε ζῆν σωφρόνως, ὥσπερ ἂν εἴ τις εἶπεν ὥστε ζῆν εὖ. τοῦτο γάρ ἐστι καθόλου μᾶλλον. ἔτι δ' ἔστι σωφρόνως μὲν ταλαιπώρως δὲ ζῆν, ἀλλὰ βελτίων ὅρος τὸ σωφρόνως καὶ ἐλευθερίως (χωρὶς γὰρ ἑκατέρῳ τῷ μὲν τὸ τρυφᾶν ἀκολουθήσει, τῷ δὲ τὸ ἐπιπόνως), ἐπεὶ μόναι γ'

[28] *Ibid.* VI, 780d sgg.; VII, 806e. È stato osservato che nella *Repubblica* le donne appartenenti alla classe dei custodi dovevano prender parte ai pasti comuni, per il principio di uguaglianza tra uomini e donne, vigente in quella classe. Ma le *Leggi* stabiliscono esplicitamente la partecipazione delle donne a mense comuni apposite e separate per esse.

[29] Platone, *Repubblica* IV, 423a.

le donne[28] e il numero dei cittadini armati, che nella *Repubblica* era di mille,[29] è di cinquemila.[30]

Tutti i discorsi di Socrate sono davvero eccellenti, acuti, nuovi, pieni di spirito di ricerca, ma difficile è raggiungere la perfezione completa. E perciò non bisogna nascondersi che anche il numero ora stabilito richiederebbe un'estensione quale quella di Babilonia o di una qualche altra regione smisurata, perché vi potessero trarre il sostentamento cinquemila cittadini sfaccendati, ai quali si deve aggiungere tutto lo sciame di donne e servi molte volte più numerosi. Si devono formulare ipotesi su ciò che si auspica, ma non si devono formulare ipotesi assurde.

Si dice che il legislatore deve stabilire le leggi badando a due cose, il territorio e gli uomini.[31] Ma non sarebbe male aggiungere che deve avere riguardo anche ai luoghi confinanti, soprattutto se la città deve condurre una vita politica e non solitaria, perché non basta che in guerra si valga di quelle armi che sono utili sul suo proprio territorio, ma deve servirsi anche di quelle che valgono sui territori stranieri. E se anche non si accettasse questo tipo di vita, né come regola per un privato né come regola per una città, tuttavia non verrebbe meno la necessità di essere temuti dai nemici, non solo quando invadono il nostro paese, ma anche quando se ne ritirano.

L'ammontare della proprietà assegnata a ciascuno deve essere riveduto e possibilmente stabilito in maniera diversa e più chiara. Infatti si dice che essa deve essere tanta da bastare a una vita temperante, il che vuol dire a una vita buona.[32] Questo termine è più comprensivo; del resto è possibile condurre una vita temperante, ma misera. Ma sarebbe stato meglio dire «quando basta a una vita *temperante e liberale*» (perché questi termini presi separatamente implicano lusso o

[30] Platone, *Leggi* V, 737e, 740c sgg. I commentatori fanno osservare che il numero esatto è di 5.040.

[31] Di solito si rinvia all'apertura del IV libro delle *Leggi* (704-709), pur con l'avvertimento che Platone non imposta il problema esplicitamente in questi termini e tratta della questione anche altrove, sia pure in modo subordinato.

[32] Platone, *Leggi* V, 737d.

εἰσὶν ἕξεις αἱρεταὶ περὶ τὴν τῆς οὐσίας χρῆσιν αὗται, οἷον οὐσίᾳ πράως μὲν ἢ ἀνδρείως χρῆσθαι οὐκ ἔστιν, σωφρόνως δὲ καὶ ἐλευθερίως ἔστιν, ὥστε καὶ τὰς ἕξεις ἀναγκαῖον περὶ αὐτὴν εἶναι ταύτας. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τὰς κτήσεις ἰσάζοντα τὸ περὶ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν μὴ κατασκευάζειν, ἀλλ' ἀφεῖναι τὴν τεκνοποιίαν ἀόριστον ὡς ἱκανῶς ἀνομαλισθησομένην εἰς τὸ αὐτὸ πλῆθος διὰ τὰς ἀτεκνίας ὁσωνοῦν γεννωμένων,
1265b ὅτι δοκεῖ τοῦτο καὶ νῦν συμβαίνειν περὶ τὰς πόλεις. δεῖ δὲ τοῦτ' οὐχ ὁμοίως ἀκριβῶς ἔχειν περὶ τὰς πόλεις τότε καὶ νῦν· νῦν μὲν γὰρ οὐδεὶς ἀπορεῖ, διὰ τὸ μερίζεσθαι τὰς οὐσίας εἰς ὁποσονοῦν πλῆθος, τότε δὲ ἀδιαιρέτων οὐσῶν ἀνάγκη τοὺς παράζυγας μηδὲν ἔχειν, ἐάν τ' ἐλάττους ὦσι τὸ πλῆθος ἐάν τε πλείους. μᾶλλον δὲ δεῖν ὑπολάβοι τις ἂν ὡρίσθαι τῆς οὐσίας τὴν τεκνοποιίαν, ὥστε ἀριθμοῦ τινὸς μὴ πλείονα γεννᾶν, τοῦτο δὲ τιθέναι τὸ πλῆθος ἀποβλέποντα πρὸς τὰς τύχας, ἂν συμβαίνῃ τελευτᾶν τινας τῶν γεννηθέντων, καὶ πρὸς τὴν τῶν ἄλλων ἀτεκνίαν. τὸ δ' ἀφεῖσθαι, καθάπερ ἐν ταῖς πλείσταις πόλεσι, πενίας ἀναγκαῖον αἴτιον γίνεσθαι τοῖς πολίταις, ἡ δὲ πενία στάσιν ἐμποιεῖ καὶ κακουργίαν. Φείδων μὲν οὖν ὁ Κορίνθιος, ὢν νομοθέτης τῶν ἀρχαιοτάτων, τοὺς οἴκους ἴσους ᾠήθη δεῖν διαμένειν καὶ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν, καὶ εἰ τὸ πρῶτον τοὺς κλήρους ἀνίσους εἶχον πάντες κατὰ μέγεθος· ἐν δὲ τοῖς νόμοις τούτοις τοὐναντίον ἐστίν. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων πῶς οἰόμεθα βέλτιον ἂν ἔχειν, λεκτέον ὕστερον·

[33] Per l'istituzione di lotti uguali di proprietà cfr. *Leggi* V, 737c sgg. È stato spesso osservato che Platone si occupa anche di misure atte a garantire e controllare la costanza numerica della popolazione (*ibid.* 740d-e) e che probabilmente Aristotele non le ritiene efficaci.

[34] Platone, *Leggi* V, 740b, 741b, 742c; IX, 855a sgg., 856d-e; X, 909c sgg.

[35] L'insoddisfazione di Aristotele per il modo in cui Platone ha affrontato il problema della limitazione della popolazione (cfr. sopra n. 33) è forse dovuto al fatto che Platone ha parlato solo in modo generico del

vita stentata): questi sono i soli abiti che si possano scegliere nei confronti dell'uso della ricchezza, in quanto non è possibile, per esempio, usare la ricchezza con mitezza o con coraggio, ma è possibile impiegarla con temperanza e con liberalità. Ecco perché questi sono necessariamente gli abiti relativi all'uso della ricchezza. È strano livellare le proprietà senza sistemare il numero dei cittadini, lasciando che la riproduzione resti illimitata, come se bastasse la sterilità naturale dei matrimoni a mantenere invariato il loro numero,[33] perché questo pare ora avvenire nelle nostre città. Ma questo proble- 1265b
ma non richiede la stessa cura nelle nostre città e in questa: ora infatti nessuno è in difficoltà perché si dividono le ricchezze in un numero qualsiasi di parti, mentre in questa città, essendo le ricchezze indivisibili,[34] i figli in soprannumero non avranno necessariamente più nulla, siano essi in molti o in pochi. Si potrebbe pensare che è più urgente porre un limite alla procreazione che non alle ricchezze, perché non venga generato nessuno oltre il numero stabilito;[35] nel fissare il quale limite bisognerebbe tenere conto dei casi in cui alcuni nati muoiono e della sterilità dei matrimoni. Il lasciare libere le nascite, come avviene nella maggior parte delle città, genera necessariamente la povertà dei cittadini e la povertà provoca ribellione e delinquenza. Fidone di Corinto,[36] uno dei legislatori più antichi, di fatto stabiliva che i lotti familiari e il numero dei cittadini restassero costanti, anche se i lotti assegnati all'inizio non fossero stati uguali in grandezza; proprio il contrario viene stabilito nelle *Leggi*. Ma diremo più tardi[37] quale secondo noi è la migliore sistemazione di queste cose.

divieto di generare figli oltre un certo limite. Su questo punto Aristotele è assai più preciso (*Politica* VII, 16, 1335b, 22 sgg.).

[36] Con questa figura di antico legislatore, sul quale non sappiamo nulla di preciso, doveva talvolta esser confuso Fidone di Argo, menzionato altrove da Aristotele (*Politica* V, 10, 1310b, 26).

[37] Questo tema è trattato da Aristotele a più riprese nel libro VII della *Politica* (capp. 4, 10 e 16). Ma non è detto che questo testo contenga un rinvio a quella trattazione o che dia qualche indizio sulla successione o sull'ordinamento originario dei libri della *Politica*.

ἐλλέλειπται δ' ἐν τοῖς νόμοις τούτοις καὶ τὰ περὶ τοὺς ἄρχοντας πῶς ἔσονται διαφέροντες τῶν ἀρχομένων. φησὶ γὰρ δεῖν, ὥσπερ ἐξ ἑτέρου τὸ στημόνιον ἐρίου γίνεται τῆς κρόκης, οὕτω καὶ τοὺς ἄρχοντας ἔχειν δεῖν πρὸς τοὺς ἀρχομένους. ἐπεὶ δὲ τὴν πᾶσαν οὐσίαν ἐφίησι γίνεσθαι μείζονα μέχρι πενταπλασίας, διὰ τί τοῦτ' οὐκ ἂν εἴη ἐπὶ τῆς γῆς μέχρι τινός; καὶ τὴν τῶν οἰκοπέδων δὲ διαίρεσιν δεῖ σκοπεῖν, μή ποτ' οὐ συμφέρει πρὸς οἰκονομίαν· δύο γὰρ οἰκόπεδα ἑκάστῳ ἔνειμε διελὼν χωρίς, χαλεπὸν δὲ οἰκίας δύο οἰκεῖν.

ἡ δὲ σύνταξις ὅλη βούλεται μὲν εἶναι μήτε δημοκρατία μήτε ὀλιγαρχία, μέση δὲ τούτων, ἣν καλοῦσι πολιτείαν· ἐκ γὰρ τῶν ὁπλιτευόντων ἐστίν. εἰ μὲν οὖν ὡς κοινοτάτην ταύτην κατασκευάζει ταῖς πόλεσι τῶν ἄλλων πολιτειῶν, καλῶς εἴρηκεν ἴσως· εἰ δ' ὡς ἀρίστην μετὰ τὴν πρώτην πολιτείαν, οὐ καλῶς. τάχα γὰρ τὴν τῶν Λακώνων ἄν τις ἐπαινέσειε μᾶλλον, ἢ κἂν ἄλλην τινὰ ἀριστοκρατικωτέραν. ἔνιοι μὲν οὖν λέγουσιν ὡς δεῖ τὴν ἀρίστην πολιτείαν ἐξ ἁπασῶν εἶναι τῶν πολιτειῶν μεμειγμένην, διὸ καὶ τὴν τῶν Λακεδαιμονίων ἐπαινοῦσιν (εἶναι γὰρ αὐτὴν οἱ μὲν ἐξ ὀλιγαρχίας καὶ μοναρχίας καὶ δημο-

[38] Platone, *Leggi* V, 734e. I commentatori hanno spesso osservato che sulle differenze che devono intercorrere tra governanti e governati Platone (*ibid.* VII, 818a; XII, 961a sgg., 951e sgg.) dà in realtà indicazioni più dettagliate di quelle che Aristotele lascia pensare. Aristotele potrebbe considerare non pertinenti le differenze stabilite da Platone, come è appena accaduto con le misure per il controllo della popolazione. Oppure potrebbe ritenere che la questione andasse trattata in modo più approfondito, in relazione alla divisione e alla proprietà della terra, e che la metafora della trama e dell'ordito fosse un po' poco.

[39] Platone, *Leggi* V, 744e. Poco sotto (7, 1266b, 5 sgg.) Aristotele riprende l'attribuzione di questa norma a Platone. È stato osservato che Platone permette che il patrimonio iniziale cresca fino al doppio o al triplo o anche fino al quadruplo. E questo non sarebbe in accordo con il

Un'altra mancanza delle *Leggi* consiste nel non aver stabilito la differenza tra i governanti e i governati. Socrate dice che tra governanti e governati deve intercorrere lo stesso rapporto che passa tra ordito e trama, dei quali l'uno deriva da una lana e l'altro dall'altra.[38] Ma poiché egli permette che tutto il patrimonio sia aumentato fino al quintuplo,[39] perché non è previsto un accrescimento limitato anche per la proprietà terriera? E bisogna badare che la divisione delle abitazioni non finisca con l'essere un danno dell'amministrazione domestica: infatti si assegnano due case separate per ciascun cittadino,[40] ma è difficile abitare due case.

L'ordinamento politico nel suo complesso non vorrebbe essere né una democrazia né un'oligarchia, ma un qualcosa di mezzo tra queste, ciò che si chiama regime costituzionale:[41] esso infatti è costituito dai cittadini che portano le armi. Se la si propone come la costituzione più comune tra quelle applicate nelle altre città, allora forse si ha ragione; ma se la si propone come la costituzione migliore dopo quella ideale, allora non si raggiunge lo scopo, perché qualcuno sarebbe forse più disposto a concedere la preferenza alla costituzione degli Spartani, se non a qualche altra ancora più aristocratica.

Alcuni sostengono che la costituzione migliore deve essere costituita dalla mescolanza di tutti i tipi di costituzione, e perciò lodano quella degli Spartani. Infatti sostengono che essa deriva dalla monarchia, dall'oligarchia e dalla democra-

quintuplo, qui menzionato da Aristotele. Forse Aristotele voleva dire che per Platone il quadruplo del patrimonio iniziale doveva essere il limite massimo dell'*incremento*, il quale, aggiunto al patrimonio iniziale, avrebbe fatto sì che la misura massima del patrimonio finale fosse appunto pari al quintuplo del patrimonio iniziale.

[40] Platone *Leggi* V, 745e; VI, 775e sgg. Si è osservato che Aristotele (*Politica* VII, 10, 1330a, 14) sostiene una posizione analoga, che perciò sembra incompatibile con questa critica a Platone. Ma si è del pari osservato che i due *lotti*, previsti da Aristotele, non comportano necessariamente due case.

[41] Il termine greco πολιτεία, con il quale Aristotele designa una forma particolare di regime politico, è di solito tradotto con "politia", che è una parola artificiale. Noi useremo l'espressione "regime costituzionale".

κρατίας φασίν, λέγοντες τὴν μὲν βασιλείαν μοναρχίαν, τὴν δὲ τῶν γερόντων ἀρχὴν ὀλιγαρχίαν, δημοκρατεῖσθαι δὲ κατὰ τὴν τῶν ἐφόρων ἀρχὴν διὰ τὸ ἐκ τοῦ δήμου εἶναι τοὺς ἐφόρους· οἱ δὲ τὴν μὲν ἐφορείαν εἶναι τυραννίδα, δημοκρατεῖσθαι δὲ κατά τε τὰ συσσίτια καὶ τὸν ἄλλον βίον τὸν
1266a καθ' ἡμέραν)· ἐν δὲ τοῖς νόμοις εἴρηται τούτοις ὡς δέον συγκεῖσθαι τὴν ἀρίστην πολιτείαν ἐκ δημοκρατίας καὶ τυραννίδος, ἃς ἢ τὸ παράπαν οὐκ ἄν τις θείη πολιτείας ἢ χειρίστας πασῶν. βέλτιον οὖν λέγουσιν οἱ πλείους μιγνύντες· ἡ γὰρ ἐκ πλειόνων συγκειμένη πολιτεία βελτίων. ἔπειτ' οὐδ' ἔχουσα φαίνεται μοναρχικὸν οὐδέν, ἀλλ' ὀλιγαρχικὰ καὶ δημοκρατικά· μᾶλλον δ' ἐγκλίνειν βούλεται πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν. δῆλον δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀρχόντων καταστάσεως· τὸ μὲν γὰρ ἐξ αἱρετῶν κληρωτοὺς κοινὸν ἀμφοῖν, τὸ δὲ τοῖς μὲν εὐπορωτέροις ἐπάναγκες ἐκκλησιάζειν εἶναι καὶ φέρειν ἄρχοντας ἤ τι ποιεῖν ἄλλο τῶν πολιτικῶν, τοὺς δ' ἀφεῖσθαι, τοῦτο δ' ὀλιγαρχικόν, καὶ τὸ πειρᾶσθαι πλείους ἐκ τῶν εὐπόρων εἶναι τοὺς ἄρχοντας, καὶ τὰς μεγίστας ἐκ τῶν μεγίστων τιμημάτων. ὀλιγαρχικὴν δὲ ποιεῖ καὶ τὴν τῆς βουλῆς αἵρεσιν. αἱροῦνται μὲν γὰρ πάντες ἐπάναγκες ἀλλ' ἐκ τοῦ πρώτου τιμήματος, εἶτα πάλιν ἴσους ἐκ τοῦ δευτέρου· εἶτ' ἐκ τῶν τρίτων, πλὴν οὐ πᾶσιν ἐπάναγκες ἦν τοῖς ἐκ τῶν τρίτων ἢ τετάρτων,

[42] È difficile attribuire queste diverse interpretazioni di Sparta. Del resto esse appaiono già mescolate nelle *Leggi* (IV, 712b) di Platone. L'idea che quello di Sparta sia un regime misto è ampiamente diffusa nelle *Leggi* di Platone come nella *Politica* di Aristotele (IV, 7, 1293b, 16 sgg.; 9, 1294b, 18 sgg.), il quale vi vede una mescolanza ora di democrazia e di oligarchia e ora di democrazia e di aristocrazia.

zia, in quanto l'autorità regia vi costituirebbe l'elemento monarchico, quella degli anziani l'elemento oligarchico e la democrazia sarebbe esercitata con l'eforato, in quanto gli efori provengono dal popolo. Secondo altri l'eforato è una tirannide, e la democrazia si esercita nelle mense comuni e nella vita di tutti i giorni.[42] Nel trattato delle *Leggi*, che andiamo esa- 1266a
minando, si dice che la forma migliore di costituzione deve essere costituita dalla democrazia e dalla tirannide,[43] che o non si dovrebbero neppure considerare come forme di costituzione o per lo meno si dovrebbero considerare come le forme di costituzione peggiori. Migliore è il partito di quelli che intendono mescolare i vari tipi di costituzione, perché migliore è la forma di costituzione derivata dalla fusione di molti tipi diversi. Risulta però evidente che la costituzione delle *Leggi* non ha nulla di monarchico, ma tende piuttosto al tipo oligarchico e democratico; anzi, tende più al primo che al secondo.[44] Il che appare dal sistema di elezione dei magistrati, in quanto oligarchia e democrazia sorteggiano i magistrati tra i candidati scelti, ma l'oligarchia costringe i cittadini più ricchi a prendere parte alle assemblee, a nominare i magistrati, a sbrigare qualche altra mansione politica, mentre dispensa gli altri da questo compito e tenta di far sì che il maggior numero possibile di ricchi arrivi alle cariche politiche e che le più importanti siano occupate dai ricchi più potenti. Anche il sistema elettorale del consiglio è oligarchico, perché tutti sono costretti a votare, ma solo per i membri della prima classe, poi per un numero uguale di membri della seconda classe, infine per quelli della terza; senonché non tutti sono obbligati a votare per i candidati della terza e della quarta classe, e per i

[43] Platone, *Leggi* III, 693d. Presa alla lettera, la tesi che Aristotele attribuisce a Platone non trova riscontro nelle *Leggi*.

[44] Aristotele riprende la tesi di Platone (di cui alla nota precedente), esponendola fedelmente; ma la critica, perché secondo lui la costituzione delle *Leggi* ha sì una delle sue matrici nella democrazia, ma ha l'altra non nella monarchia, bensì nell'oligarchia. Forse proprio perché rifiuta la derivazione monarchica della costituzione delle *Leggi*, Aristotele ha prima interpretato in termini di tirannide il richiamo platonico alla monarchia.

ἐκ δὲ [τοῦ τετάρτου] τῶν τετάρτων μόνοις ἐπάναγκες τοῖς πρώτοις καὶ τοῖς δευτέροις· εἶτ' ἐκ τούτων ἴσον ἀφ' ἑκάστου τιμήματος ἀποδεῖξαί φησι δεῖν ἀριθμόν. ἔσονται δὴ πλείους οἱ ἐκ τῶν μεγίστων τιμημάτων καὶ βελτίους διὰ τὸ ἐνίους μὴ αἱρεῖσθαι τῶν δημοτικῶν διὰ τὸ μὴ ἐπάναγκες. ὡς μὲν οὖν οὐκ ἐκ δημοκρατίας καὶ μοναρχίας δεῖ συνιστάναι τὴν τοιαύτην πολιτείαν, ἐκ τούτων φανερὸν καὶ τῶν ὕστερον ῥηθησομένων, ὅταν ἐπιβάλλῃ περὶ τῆς τοιαύτης πολιτείας ἡ σκέψις· ἔχει δὲ καὶ περὶ τὴν αἵρεσιν τῶν ἀρχόντων τὸ ἐξ αἱρετῶν αἱρετοὺς ἐπικίνδυνον. εἰ γάρ τινες συστῆναι θέλουσι καὶ μέτριοι τὸ πλῆθος, αἰεὶ κατὰ τὴν τούτων αἱρεθήσονται βούλησιν. τὰ μὲν οὖν περὶ τὴν πολιτείαν τὴν ἐν τοῖς *Νόμοις* τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.

Εἰσὶ δέ τινες πολιτεῖαι καὶ ἄλλαι, αἱ μὲν ἰδιωτῶν αἱ 7
δὲ φιλοσόφων καὶ πολιτικῶν, πᾶσαι δὲ τῶν καθεστηκυιῶν καὶ καθ' ἃς πολιτεύονται νῦν ἐγγύτερόν εἰσι τούτων ἀμφοτέρων. οὐδεὶς γὰρ οὔτε τὴν περὶ τὰ τέκνα κοινότητα καὶ τὰς γυναῖκας ἄλλος κεκαινοτόμηκεν, οὔτε περὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἀναγκαίων ἄρχονται μᾶλλον. δοκεῖ γάρ τισι τὸ περὶ τὰς οὐσίας εἶναι μέγιστον τετάχθαι καλῶς· περὶ γὰρ τούτων ποιεῖσθαί φασι τὰς στάσεις πάντας. διὸ Φαλέας ὁ Χαλκηδόνιος τοῦτ' εἰσήνεγκε πρῶτος· φησὶ γὰρ δεῖν ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν. τοῦτο
1266b δὲ κατοικιζομέναις μὲν εὐθὺς οὐ χαλεπὸν ᾤετο ποιεῖν, τὰς δ' ἤδη κατοικουμένας ἐργωδέστερον μέν, ὅμως δὲ τάχιστ' ἂν

[45] Platone espone l'ordinamento delle magistrature e il sistema di elezione degli organi politici nella prima parte del VI libro delle *Leggi* (751a-766d).

[46] Cioè la costituzione che possa pretendere di essere la migliore, quella che secondo quanto è detto sopra (1266a, 2), le *Leggi* pretendevano di ricavare dalla democrazia e dalla tirannide. Secondo Aristotele fan-

candidati della quarta classe sono obbligati a votare solo i membri della prima e della seconda. Aggiunge poi che da questi delegati deve essere designato un numero di uomini identico per ciascuna classe.[45] Il maggior numero degli eletti apparterrà alle classi più ricche e sarà composto dalle persone migliori, in quanto alcuni membri del popolo, non costretti, non andranno a votare. Che dunque una tal costituzione[46] non debba essere composta dalla democrazia e dalla monarchia è evidente da queste considerazioni, e da quelle che faremo quando ce ne occuperemo. Tutto il sistema della doppia elezione porta con sé un pericolo, perché se alcuni, anche in pochi, decidono di costituire un'alleanza elettorale, riusciranno sempre a decidere le elezioni. Questo è quanto contiene la costituzione esposta nelle *Leggi*.

7. Vi sono anche altri progetti di costituzioni, alcuni di privati cittadini, altri di filosofi e di uomini politici, che però sono più vicini dei due sopra esposti alle costituzioni ora in vigore, che regolano la vita politica nelle nostre città, perché a nessun altro è venuto in mente di bandire le novità della comunanza dei bambini e delle donne e la partecipazione delle donne alle mense comuni, ma tutti preferiscono trarre inizio dalla risoluzione dei problemi più urgenti.

Ad alcuni sembra che la cosa più importante sia una buona sistemazione delle proprietà, in quanto, sostengono, per esse avvengono tutte le rivolte. Perciò Falea di Calcedone[47] per primo introdusse una legislazione in questa materia: dice infatti che le proprietà dei cittadini devono essere uguali. Egli riteneva che questa condizione sarebbe stata realizzabile senza difficoltà nella fondazione delle città, mentre avrebbe richiesto 1266b
maggiore fatica per quelle già costituite; tuttavia si sarebbe po-

no meglio quelli che ricavano la costituzione migliore da più di due costituzioni-base (*ibid.* 4-5). Ora qui Aristotele dice che riprenderà a parlare della "costituzione migliore" e che allora sarà più chiaro che non può trattarsi di una mescolanza di democrazia e monarchia.

[47] Di Falea di Calcedone non abbiamo notizie dirette, oltre quel che ci dice qui Aristotele. Fu probabilmente contemporaneo di Platone.

ὁμαλισθῆναι τῷ τὰς προῖκας τοὺς μὲν πλουσίους διδόναι μὲν λαμβάνειν δὲ μή, τοὺς δὲ πένητας μὴ διδόναι μὲν λαμβάνειν δέ. Πλάτων δὲ τοὺς Νόμους γράφων μέχρι μέν τινος ᾤετο δεῖν ἐᾶν, πλεῖον δὲ τοῦ πενταπλασίαν εἶναι τῆς ἐλαχίστης μηδενὶ τῶν πολιτῶν ἐξουσίαν εἶναι κτήσασθαι, καθάπερ εἴρηται καὶ πρότερον. δεῖ δὲ μηδὲ τοῦτο λανθάνειν τοὺς οὕτω νομοθετοῦντας, ὃ λανθάνει νῦν, ὅτι τὸ τῆς οὐσίας τάττοντας πλῆθος προσήκει καὶ τῶν τέκνων τὸ πλῆθος τάττειν· ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τῆς οὐσίας τὸ μέγεθος ὁ τῶν τέκνων ἀριθμός, ἀνάγκη τόν γε νόμον λύεσθαι, καὶ χωρὶς τῆς λύσεως φαῦλον τὸ πολλοὺς ἐκ πλουσίων γίνεσθαι πένητας· ἔργον γὰρ μὴ νεωτεροποιοὺς εἶναι τοὺς τοιούτους. διότι μὲν οὖν ἔχει τινὰ δύναμιν εἰς τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἡ τῆς οὐσίας ὁμαλότης, καὶ τῶν πάλαι τινὲς φαίνονται διεγνωκότες, οἷον καὶ Σόλων ἐνομοθέτησεν, καὶ παρ' ἄλλοις ἔστι νόμος ὃς κωλύει κτᾶσθαι γῆν ὁπόσην ἂν βούληταί τις, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν οὐσίαν πωλεῖν οἱ νόμοι κωλύουσιν, ὥσπερ ἐν Λοκροῖς νόμος ἐστὶ μὴ πωλεῖν ἐὰν μὴ φανερὰν ἀτυχίαν δείξῃ συμβεβηκυῖαν, ἔτι δὲ τοὺς παλαιοὺς κλήρους διασῴζειν (τοῦτο δὲ λυθὲν καὶ περὶ Λευκάδα δημοτικὴν ἐποίησε λίαν τὴν πολιτείαν αὐτῶν· οὐ γὰρ ἔτι συνέβαινεν ἀπὸ τῶν ὡρισμένων τιμημάτων εἰς τὰς ἀρχὰς βαδίζειν)· ἀλλ' ἔστι τὴν ἰσότητα μὲν ὑπάρχειν τῆς οὐσίας, ταύτην δ' ἢ λίαν εἶναι πολλήν, ὥστε τρυφᾶν, ἢ λίαν ὀλίγην, ὥστε ζῆν γλίσχρως. δῆλον οὖν ὡς οὐχ ἱκανὸν τὸ τὰς οὐσίας ἴσας ποιῆσαι τὸν νομοθέτην, ἀλλὰ

tuto ottenere l'uguaglianza assai rapidamente anche in queste, se i ricchi avessero dato la dote alle loro figlie senza riceverla a loro volta, e i poveri non l'avessero data, ma ricevuta soltanto. Platone nelle *Leggi* pensava che si dovesse permettere una certa libertà alla proprietà, ma che non si dovesse permettere che nessun cittadino giungesse a possedere più del quintuplo del minimo permesso, come si è detto anche prima.[48] E non deve sfuggire a quelli che compongono questi sistemi di leggi ciò cui ora non pensano, cioè che mettendo un ordine all'ammontare della ricchezza bisogna mettere un ordine anche nel numero dei figli, perché se il numero dei figli supera l'ammontare della proprietà, bisogna abrogare la legge e, a prescindere da questa abrogazione, è poco consigliabile che molti cittadini da ricchi diventino poveri, essendo poi difficile che costoro non concepiscano disegni di innovazioni. Perciò l'uguaglianza degli averi ha una certa funzione nella comunità politica, come anche alcuni degli antichi sembrano aver riconosciuto: per esempio c'è qualcosa nella legislazione di Solone[49] e presso altre legislazioni c'è una legge che impedisce di acquistare tutta la terra che si vuole. Leggi analoghe vietano la vendita dei beni, per esempio a Locri c'è una legge che impedisce la vendita, a meno che non si possa dimostrare che è accaduta all'interessato un'evidente disgrazia, e che prescrive inoltre la conservazione dei lotti originari. L'abolizione di questo obbligo a Leucade rese la costituzione troppo democratica, in quanto non accadeva più che una proprietà minima fosse la condizione per adire alle cariche pubbliche. Tuttavia potrebbe darsi che si mantenga sì l'uguaglianza delle ricchezze, ma che il loro ammontare sia eccessivo e dia luogo all'ostentazione, o sia insufficiente e dia luogo a una vita sfrenata. Evidentemente non basta che il legislatore stabilisca l'uguaglianza delle ricchezze, ma egli deve stabilire il loro livello medio.

[48] Cfr. sopra n. 39.
[49] Da questo accenno non possiamo farci un'idea di che cosa Aristotele attribuisse a Solone in questa materia.

τοῦ μέσου στοχαστέον. ἔτι δ' εἴ τις καὶ τὴν μετρίαν τάξειεν οὐσίαν πᾶσιν, οὐδὲν ὄφελος· μᾶλλον γὰρ δεῖ τὰς ἐπιθυμίας ὁμαλίζειν ἢ τὰς οὐσίας, τοῦτο δ' οὐκ ἔστι μὴ παιδευομένοις ἱκανῶς ὑπὸ τῶν νόμων. ἀλλ' ἴσως ἂν εἴπειεν ὁ Φαλέας ὅτι ταῦτα τυγχάνει λέγων αὐτός· οἴεται γὰρ δυοῖν τούτοιν ἰσότητα δεῖν ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν, κτήσεως καὶ παιδείας. ἀλλὰ τήν τε παιδείαν ἥτις ἔσται δεῖ λέγειν, καὶ τὸ μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν οὐδὲν ὄφελος· ἔστι γὰρ τὴν αὐτὴν μὲν εἶναι καὶ μίαν, ἀλλὰ ταύτην εἶναι τοιαύτην ἐξ ἧς ἔσονται προαιρετικοὶ τοῦ πλεονεκτεῖν ἢ χρημάτων ἢ τιμῆς ἢ συναμφοτέρων.

ἔτι στασιάζουσιν οὐ μόνον διὰ τὴν ἀνισότητα τῆς κτήσεως, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν τῶν τιμῶν, τοὐναντίον δὲ περὶ ἑκάτερον· οἱ μὲν γὰρ πολλοὶ διὰ τὸ περὶ τὰς κτήσεις ἄν-
1267ª ισον, οἱ δὲ χαρίεντες περὶ τῶν τιμῶν, ἐὰν ἴσαι· ὅθεν καὶ "ἐν δὲ ἰῇ τιμῇ ἠμὲν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός". οὐ μόνον δ' οἱ ἄνθρωποι διὰ τἀναγκαῖα ἀδικοῦσιν, ὧν ἄκος εἶναι νομίζει τὴν ἰσότητα τῆς οὐσίας, ὥστε μὴ λωποδυτεῖν διὰ τὸ ῥιγοῦν ἢ πεινῆν, ἀλλὰ καὶ ὅπως χαίρωσι καὶ μὴ ἐπιθυμῶσιν· ἐὰν γὰρ μείζω ἔχωσιν ἐπιθυμίαν τῶν ἀναγκαίων, διὰ τὴν ταύτης ἰατρείαν ἀδικήσουσιν· οὐ τοίνυν διὰ ταύτην μόνον, ἀλλὰ καὶ ἄνευ ἐπιθυμιῶν, ἵνα χαίρωσι ταῖς ἄνευ λυπῶν ἡδοναῖς. τί οὖν ἄκος τῶν τριῶν τούτων; τοῖς μὲν οὐσία βρα-

[50] Omero, *Iliade* IX, 319.

[51] Si tratta delle tre specie delle quali Aristotele ha appena parlato: i mali che si commettono per ottenere le cose necessarie, quelli che si

Tuttavia, anche se si stabilisse una giusta misura per la sostanza di tutti, non si avrebbe ancora nessun vantaggio, perché è ben più urgente eguagliare i desideri che le sostanze, il che non si può fare se non con l'educazione condotta sotto l'efficace disciplina delle leggi. Forse Falea potrebbe osservare che questo è proprio ciò che egli dice: egli ritiene infatti che nella città vi debba essere uguaglianza di due cose, proprietà ed educazione. Ma bisognerebbe ancora precisare quale tipo di educazione si dovrà impartire, non apportando ancora alcun vantaggio il semplice fatto in sé che vi sia un unico e identico tipo di educazione, perché essa può ben essere unica e identica, ma tale che chi la riceve si proponga di avere in misura superiore al dovuto ricchezze o onori o entrambi.

Inoltre le rivolte scoppiano non solo per l'inuguaglianza delle proprietà, ma anche per quella degli onori, sebbene queste due cause di sedizione agiscano in modo contrario, perché i più si ribellano per l'inuguaglianza delle ricchezze, i privilegiati per gli onori, se essi sono distribuiti in modo eguale. 1267a
Donde anche il verso del poeta:

nello stesso onore sono il buono e il cattivo.[50]

Ma gli uomini non commettono ingiustizie solo perché spinti dal bisogno delle cose necessarie (ingiustizie alle quali Falea pensa di poter portare rimedio con l'uguaglianza delle ricchezze, che eliminerebbe lo stimolo alle rapine costituito dal freddo e dalla fame), ma anche per procurarsi un godimento e soddisfare un desiderio. Se infatti hanno un desiderio che oltrepassa i bisogni necessari, commetteranno ingiustizia per soddisfarlo; non solo per questo, ma anche, senza esser spinti da desideri, per godere dei piaceri senza i dolori che ne derivano. Quale sarà dunque il rimedio di queste tre specie di mali?[51] Per la prima il limite imposto alla proprietà e il lavo-

commettono per ottenere le cose che servono a soddisfare i desideri anche non relativi a cose necessarie e quelli che si commettono per procurarsi piaceri semplicemente privi di dolori anche se non connessi a forti desideri.

χεῖα καὶ ἐργασία, τοῖς δὲ σωφροσύνη· τρίτον δ', εἴ τινες βούλοιντο δι' αὑτῶν χαίρειν, οὐκ ἂν ἐπιζητοῖεν εἰ μὴ παρὰ φιλοσοφίας ἄκος. αἱ γὰρ ἄλλαι ἀνθρώπων δέονται· ἐπεὶ ἀδικοῦσί γε τὰ μέγιστα διὰ τὰς ὑπερβολάς, ἀλλ' οὐ διὰ τὰ ἀναγκαῖα (οἷον τυραννοῦσιν οὐχ ἵνα μὴ ῥιγῶσιν· διὸ καὶ αἱ τιμαὶ μεγάλαι, ἂν ἀποκτείνῃ τις οὐ κλέπτην ἀλλὰ τύραννον)· ὥστε πρὸς τὰς μικρὰς ἀδικίας βοηθητικὸς μόνον ὁ τρόπος τῆς Φαλέου πολιτείας. ἔτι τὰ πολλὰ βούλεται κατασκευάζειν ἐξ ὧν τὰ πρὸς αὑτοὺς πολιτεύσονται καλῶς, δεῖ δὲ καὶ πρὸς τοὺς γειτνιῶντας καὶ τοὺς ἔξωθεν πάντας. ἀναγκαῖον ἄρα τὴν πολιτείαν συντετάχθαι πρὸς τὴν πολεμικὴν ἰσχύν, περὶ ἧς ἐκεῖνος οὐδὲν εἴρηκεν. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῆς κτήσεως. δεῖ γὰρ οὐ μόνον πρὸς τὰς πολιτικὰς χρήσεις ἱκανὴν ὑπάρχειν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τοὺς ἔξωθεν κινδύνους· διόπερ οὔτε τοσοῦτον δεῖ πλῆθος ὑπάρχειν ὅσου οἱ πλησίον καὶ κρείττους ἐπιθυμήσουσιν, οἱ δὲ ἔχοντες ἀμύνειν οὐ δυνήσονται τοὺς ἐπιόντας, οὔθ' οὕτως ὀλίγην ὥστε μὴ δύνασθαι πόλεμον ὑπενεγκεῖν μηδὲ τῶν ἴσων καὶ τῶν ὁμοίων. ἐκεῖνος μὲν οὖν οὐδὲν διώρικεν, δεῖ δὲ τοῦτο μὴ λανθάνειν, ὅ τι συμφέρει πλῆθος οὐσίας. ἴσως οὖν ἄριστος ὅρος τὸ μὴ λυσιτελεῖν τοῖς κρείττοσι διὰ τὴν ὑπερβολὴν πολεμεῖν, ἀλλ' οὕτως ὡς ἂν καὶ μὴ ἐχόντων τοσαύτην οὐσίαν. οἷον Εὔβουλος Αὐτοφραδάτου μέλλοντος Ἀταρνέα πολιορκεῖν ἐκέλευ-

[52] Poco prima della metà del IV sec. il satrapo Artabazo, che governava la Lidia, la Frigia e la Paflagonia, si ribellò al re persiano, il quale inviò a combatterlo il generale Autofradate. Nel corso della crisi Eubulo, un ricco banchiere della Bitinia, si impossessò di Atarneo e Asso, due

ro, per la seconda la temperanza; quanto alla terza, se alcuni vogliono godere dei piaceri che derivano da se stessi, non hanno che da cercare rimedio nella filosofia, dal momento che gli altri piaceri richiedono l'intervento degli altri uomini. E proprio le maggiori ingiustizie si compiono non per cose necessarie, ma perché si persegue il superfluo: non si diventa tiranni per non soffrire il freddo. Perciò si tributano grandi onori a chi abbia ucciso non un ladro, ma un tiranno. Sicché la costituzione di Falea propone rimedi validi solo contro i piccoli crimini.

Falea intende poi escogitare molte cose con le quali si possano convenientemente condurre gli affari interni, mentre avrebbe dovuto interessarsi anche delle relazioni con i vicini e con tutti gli estranei. Perché è necessario che la costituzione tenga conto della forza militare, della quale Falea non fa parola. Altrettanto dicasi per la proprietà, che non deve solo essere sufficiente per gli usi interni, ma deve anche essere regolata in vista dei pericoli esterni. Perciò l'ammontare delle ricchezze non deve essere tale da suscitarne il desiderio nelle città vicine e forti, senza mettere i proprietari in grado di respingere gli invasori, né così esiguo da non poter sopportare il peso di una guerra neppure contro nemici uguali di numero e di forza. Se anche Falea non stabilisce nulla a questo proposito, non bisogna lasciarsi sfuggire che una ricchezza copiosa costituisce una reale utilità. Forse il miglior limite che si possa stabilire a questo proposito sta nel fare in modo che i più forti non trovino vantaggio in un'eventuale guerra, in base alla prospettiva di venire in possesso di tanta ricchezza, ma conducano solo quelle guerre che intraprenderebbero anche se ci fossero meno ricchezze. Per esempio Eubulo, quando Autofradate si accingeva ad assediare Atarneo,[52] lo

città fortificate sulla costa dell'Asia Minore, di fronte a Lesbo. L'assedio ad Atarneo doveva rientrare nella campagna di riconquista di Autofradate. L'episodio potrebbe risalire al 359 a.C. Dopo il 352, ma prima del 347, Atarneo e Asso passarono nelle mani di Ermia, presso il quale soggiornò Aristotele, che ne sposò la sorella.

σεν αὐτόν, σκεψάμενον ἐν πόσῳ χρόνῳ λήψεται τὸ χωρίον, λογίσασθαι τοῦ χρόνου τούτου τὴν δαπάνην· ἐθέλειν γὰρ ἔλαττον τούτου λαβὼν ἐκλιπεῖν ἤδη τὸν Ἀταρνέα· ταῦτα δ' εἰπὼν ἐποίησε τὸν Αὐτοφραδάτην σύννουν γενόμενον παύσασθαι τῆς πολιορκίας.

ἔστι μὲν οὖν τι τῶν συμφερόντων τὸ τὰς οὐσίας ἴσας εἶναι τοῖς πολίταις πρὸς τὸ μὴ στασιάζειν πρὸς ἀλλήλους, οὐ μὴν μέγα οὐδὲν ὡς εἰπεῖν. καὶ γὰρ [ἂν] οἱ χαρίεντες ἀγανακτοῖεν ἂν ὡς οὐκ ἴσων ὄντες ἄξιοι, διὸ καὶ φαίνονται πολλάκις ἐπιτιθέμενοι καὶ στασιάζοντες· ἔτι δ'
1267b ἡ πονηρία τῶν ἀνθρώπων ἄπληστον, καὶ τὸ πρῶτον μὲν ἱκανὸν διωβελία μόνον, ὅταν δ' ἤδη τοῦτ' ᾖ πάτριον, ἀεὶ δέονται τοῦ πλείονος, ἕως εἰς ἄπειρον ἔλθωσιν. ἄπειρος γὰρ ἡ τῆς ἐπιθυμίας φύσις, ἧς πρὸς τὴν ἀναπλήρωσιν οἱ πολλοὶ ζῶσιν. τῶν οὖν τοιούτων ἀρχή, μᾶλλον τοῦ τὰς οὐσίας ὁμαλίζειν, τὸ τοὺς μὲν ἐπιεικεῖς τῇ φύσει τοιούτους παρασκευάζειν ὥστε μὴ βούλεσθαι πλεονεκτεῖν, τοὺς δὲ φαύλους ὥστε μὴ δύνασθαι· τοῦτο δ' ἐστίν, ἂν ἥττους τε ὦσι καὶ μὴ ἀδικῶνται. οὐ καλῶς δὲ οὐδὲ τὴν ἰσότητα τῆς οὐσίας εἴρηκεν. περὶ γὰρ τὴν τῆς γῆς κτῆσιν ἰσάζει μόνον, ἔστι δὲ καὶ δούλων καὶ βοσκημάτων πλοῦτος καὶ νομίσματος, καὶ κατασκευὴ πολλὴ τῶν καλουμένων ἐπίπλων· ἢ πάντων οὖν τούτων ἰσότητα ζητητέον ἢ τάξιν τινὰ μετρίαν, ἢ πάντα ἐατέον. φαίνεται δ' ἐκ τῆς νομοθεσίας κατασκευάζων τὴν πόλιν μικράν, εἴ γ' οἱ τεχνῖται πάντες δημόσιοι ἔσονται καὶ μὴ πλήρωμά τι παρέξονται τῆς πόλεως. ἀλλ' εἴπερ δεῖ δη-

pregò che, calcolato il tempo che avrebbe impiegato a catturare la piazzaforte, gli facesse il conto della spesa che quel periodo di tempo avrebbe richiesto: egli infatti era disposto a cedere Atarneo per un compenso inferiore a quella spesa. Detto ciò, ottenne che Autofradate, pensandoci, abbandonasse l'assedio.

Può darsi che l'uguaglianza delle ricchezze tra i cittadini sia uno dei mezzi utili per evitare le guerre civili, ma non la si deve sopravvalutare. I ceti superiori si sdegnerebbero, ritenendo di meritare più dell'uguaglianza e perciò, come spesso risulta, si rivolterebbero e provocherebbero le guerre civili. Inoltre l'ingordigia perversa degli uomini è sconfina- 1267b
ta, e se prima è sufficiente la concessione di due oboli, quando questa è diventata un'istituzione pubblica, si pretende di più e si va oltre ogni limite:[53] perché il desiderio per sua natura non ha limiti e per la sua soddisfazione vivono i più. Perciò il principio che deve informare ogni riforma che tenti di eliminare questi pericoli consiste, più che nel rendere uguali le ricchezze, nel far sì che i migliori per natura abbandonino ogni proposito di prevaricare e che gli inetti non ne abbiano la possibilità, cioè che restino inferiori senza essere vittime di torti. Del resto Falea non ha usato bene l'espressione «uguaglianza di sostanze»: infatti egli intende applicare l'uguaglianza solo al possesso della terra, mentre la ricchezza comprende anche i servi, il bestiame, il denaro e tutto quel complesso di cose che va sotto il nome di beni mobili. Bisogna dunque o cercar di perequare tutti questi articoli, o stabilire un qualche ordine che fissi una misura, o lasciarli fluttuare liberamente. Dall'esame della legislazione di Falea si direbbe che egli intende fornire la costituzione per una città piccola, dal momento che tutti gli artigiani dovrebbero essere pubblici schiavi e non dovrebbero costituire un completamento della cittadinanza. Ma se coloro che at-

[53] È probabile che Aristotele faccia un riferimento generico a indennità e distribuzioni di denaro che erano tipiche delle democrazie.

μοσίους εἶναι τοὺς τὰ κοινὰ ἐργαζομένους, δεῖ (καθάπερ ἐν Ἐπιδάμνῳ τε, καὶ Διόφαντός ποτε κατεσκεύαζεν Ἀθήνησι) τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον. περὶ μὲν οὖν τῆς Φαλέου πολιτείας σχεδὸν ἐκ τούτων ἄν τις θεωρήσειεν, εἴ τι τυγχάνει καλῶς εἰρηκὼς ἢ μὴ καλῶς.

Ἱππόδαμος δὲ Εὐρυφῶντος Μιλήσιος (ὃς καὶ τὴν τῶν 8
πόλεων διαίρεσιν εὗρε καὶ τὸν Πειραιᾶ κατέτεμεν, γενόμενος καὶ περὶ τὸν ἄλλον βίον περιττότερος διὰ φιλοτιμίαν οὕτως ὥστε δοκεῖν ἐνίοις ζῆν περιεργότερον τριχῶν τε πλήθει καὶ κόσμῳ πολυτελεῖ, ἔτι δὲ ἐσθῆτος εὐτελοῦς μὲν ἀλεεινῆς δέ, οὐκ ἐν τῷ χειμῶνι μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ τοὺς θερινοὺς χρόνους, λόγιος δὲ καὶ περὶ τὴν ὅλην φύσιν εἶναι βουλόμενος) πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης. κατεσκεύαζε δὲ τὴν πόλιν τῷ πλήθει μὲν μυρίανδρον, εἰς τρία δὲ μέρη διῃρημένην· ἐποίει γὰρ ἓν μὲν μέρος τεχνίτας, ἓν δὲ γεωργούς, τρίτον δὲ τὸ προπολεμοῦν καὶ τὰ ὅπλα ἔχον. διῄρει δ' εἰς τρία μέρη τὴν χώραν, τὴν μὲν ἱερὰν τὴν δὲ δημοσίαν τὴν δ' ἰδίαν· ὅθεν μὲν τὰ νομιζόμενα ποιήσουσι πρὸς τοὺς θεούς, ἱεράν, ἀφ' ὧν δ' οἱ προπολεμοῦντες βιώσονται, κοινήν, τὴν δὲ τῶν γεωργῶν ἰδίαν. ᾤετο δ' εἴδη καὶ τῶν νόμων εἶναι τρία μόνον· περὶ ὧν γὰρ αἱ δίκαι γίνονται, τρία ταῦτ' εἶναι τὸν ἀριθμόν, ὕβριν βλάβην θάνατον. ἐνομοθέτει δὲ καὶ δικαστήριον ἓν τὸ

54 Nulla sappiamo di questi ordinamenti di Epidamno, l'odierna Durazzo, né di questo Diofanto e dei suoi progetti concernenti Atene.

55 Ippodamo, proveniente da Mileto, operò ad Atene al tempo di Pericle. Si è spesso osservato che la sua città natale fu ricostruita nel 480 a.C. secondo un piano regolatore, e che questa circostanza può aver influito su di lui. Secondo quel che ci dice qui Aristotele, Ippodamo inserì le pro-

tendono ai lavori pubblici devono essere degli schiavi della città, bisogna stabilire gli ordinamenti che sono in vigore a Epidamno o quelli che una volta Diofanto[54] escogitò per Atene.

Forse da queste considerazioni si potrebbe discriminare che cosa di buono e che cosa di meno buono c'è nella costituzione di Falea.

8. Ippodamo di Eurifonte, nativo di Mileto,[55] escogitò il piano regolatore delle città e tracciò le strade del Pireo: era un tipo piuttosto singolare anche nelle circostanze ordinarie della vita per la sua vanità, a tal punto che ad alcuni sembrava stravagante e per l'abbondanza dei capelli e per la ricchezza dei loro ornamenti uniti a quelli di una veste semplice ma calda, che portava non solo in inverno, ma anche d'estate. Aveva la pretesa di saperla lunga sulla natura intera e, primo tra coloro che non avevano praticato la politica, prese a parlare sulla migliore costituzione.

Ideò una città di diecimila uomini, divisa in tre classi: una di artigiani, un'altra di contadini e una terza di combattenti armati. Anche il territorio divideva in tre parti: una per i bisogni del culto, una di possesso pubblico e una terza di possesso privato. Territorio sacro è quello da cui si ricavano le spese di culto, territorio pubblico quello da cui si trae il sostentamento dei guerrieri, privato quello da cui si trae il sostentamento dei contadini.

Pensava poi che tre soltanto dovessero essere le specie di leggi, in quanto solo tre sono i fatti sui quali si può istituire un processo: l'oltraggio, il danno e l'omicidio. Stabiliva che uno

prie idee politiche e urbanistiche in un'interpretazione globale della natura. Si è supposto anche che avesse ricavato il proprio interesse per l'urbanesimo e il proprio naturalismo da Ione di Chio, e che avesse subito anche l'influenza dei Pitagorici, per l'importanza accordata al numero tre. In realtà si tratta di congetture. Piuttosto azzardato appare il riferimento ai Pitagorici, perché è difficile stabilire che cosa fossero i Pitagorici nel V sec., e perché il riferimento al numero tre è un tratto troppo generico e diffuso, per giustificare qualsiasi congettura precisa.

κύριον, εἰς ὃ πάσας ἀνάγεσθαι δεῖν τὰς μὴ καλῶς κεκρίσθαι δοκούσας δίκας· τοῦτο δὲ κατεσκεύαζεν ἐκ τινῶν γε-
1268a ρόντων αἱρετῶν. τὰς δὲ κρίσεις ἐν τοῖς δικαστηρίοις οὐ διὰ ψηφοφορίας ᾤετο γίγνεσθαι δεῖν, ἀλλὰ φέρειν ἕκαστον πινάκιον, ἐν ᾧ γράφειν, εἰ καταδικάζοι ἁπλῶς, τὴν δίκην, εἰ δ' ἀπολύοι ἁπλῶς, κενόν, εἰ δὲ τὸ μὲν τὸ δὲ μή, τοῦτο διορίζειν. νῦν γὰρ οὐκ ᾤετο νενομοθετῆσθαι καλῶς· ἀναγκάζειν γὰρ ἐπιορκεῖν ἢ ταῦτα ἢ ταῦτα δικάζοντας. ἔτι δὲ νόμον ἐτίθει περὶ τῶν εὑρισκόντων τι τῇ πόλει συμφέρον, ὅπως τυγχάνωσι τιμῆς, καὶ τοῖς παισὶ τῶν ἐν τῷ πολέμῳ τελευτώντων ἐκ δημοσίου γίνεσθαι τὴν τροφήν, ὡς οὔπω τοῦτο παρ' ἄλλοις νενομοθετημένον (ἔστι δὲ καὶ ἐν Ἀθήναις οὗτος ὁ νόμος νῦν καὶ ἐν ἑτέραις τῶν πόλεων)· τοὺς δ' ἄρχοντας αἱρετοὺς ὑπὸ τοῦ δήμου εἶναι πάντας. δῆμον δ' ἐποίει τὰ τρία μέρη τῆς πόλεως· τοὺς δ' αἱρεθέντας ἐπιμελεῖσθαι κοινῶν καὶ ξενικῶν καὶ ὀρφανικῶν.

τὰ μὲν οὖν πλεῖστα καὶ τὰ μάλιστα ἀξιόλογα τῆς Ἱπποδάμου τάξεως ταῦτ' ἐστίν· ἀπορήσειε δ' ἄν τις πρῶτον μὲν τὴν διαίρεσιν τοῦ πλήθους τῶν πολιτῶν. οἵ τε γὰρ τεχνῖται καὶ οἱ γεωργοὶ καὶ οἱ τὰ ὅπλα ἔχοντες κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας πάντες, οἱ μὲν γεωργοὶ οὐκ ἔχοντες ὅπλα, οἱ δὲ τεχνῖται οὔτε γῆν οὔτε ὅπλα, ὥστε γίνονται σχεδὸν δοῦλοι τῶν τὰ ὅπλα κεκτημένων. μετέχειν μὲν οὖν πασῶν τῶν τιμῶν ἀδύνατον (ἀνάγκη γὰρ ἐκ τῶν τὰ ὅπλα ἐχόντων καθίστασθαι καὶ στρατηγοὺς καὶ πολιτοφύλακας καὶ τὰς κυριωτάτας ἀρχὰς ὡς εἰπεῖν)· μὴ μετέχοντας δὲ τῆς πολιτείας πῶς οἷόν τε φιλικῶς ἔχειν

[56] Nei tribunali greci i giurati dovevano in primo luogo votare per la condanna o l'assoluzione dell'imputato e solo in una seconda votazione assegnare eventualmente la pena. Ippodamo probabilmente proponeva

solo sarebbe stato il tribunale supremo, cui si sarebbe dovuto ricorrere in appello per tutte le cause che si ritenevano decise non bene, ed esso sarebbe stato costituito con l'elezione di alcuni anziani. Nei tribunali non si sarebbe dovuto votare il 1268a
verdetto, ma i giudici avrebbero dovuto portare delle tavolette su cui segnare la sentenza in caso di condanna totale, o da lasciare vuote in caso di assoluzione; se la sentenza fosse stata in parte di assoluzione e in parte di condanna, la si sarebbe dovuta specificare nei particolari. Egli infatti pensava che l'attuale procedura non andasse bene, in quanto costringe i giudici a spergiurare mettendoli nella condizione di emanare un verdetto scegliendo tra due sole[56] alternative.

Ippodamo proponeva una legge che stabilisse un compenso per quelli che avevano escogitato qualcosa di utile per la città e che autorizzasse il mantenimento a spese pubbliche per i figli dei morti in guerra, come se nessun altro avesse mai legiferato in questo senso; eppure questa legge vige ora in Atene e in altre città. Tutti i magistrati dovevano poi essere eletti dal popolo; e il popolo era composto dalle tre parti della città. Gli eletti si sarebbero dovuti occupare delle questioni comuni, delle relazioni con gli stranieri e degli orfani. Queste sono le linee fondamentali e più importanti del sistema di Ippodamo.

Qualcuno potrebbe sollevare difficoltà sulla divisione della cittadinanza. Infatti artigiani, contadini e cittadini armati fanno tutti parte della cittadinanza, ma i contadini non hanno armi e gli artigiani né terra né armi, sicché diventano in qualche modo schiavi di quelli che le hanno. È impossibile che essi abbiano accesso a tutte le magistrature dal momento che di necessità i generali, i custodi dei cittadini[57] e, in una parola, tutti i titolari delle cariche più importanti saranno presi tra i cittadini armati. Ma come sarà possibile allora che quelli che non

un sistema graduato di sentenze, in modo da non costringere i giudici a schierarsi per una posizione che non condividevano appieno.

[57] Per una carica di questo genere cfr. nn. 55 del IV libro e 35 del VI.

πρὸς τὴν πολιτείαν; "ἀλλὰ δεῖ καὶ κρείττους εἶναι τοὺς τὰ ὅπλα γε κεκτημένους ἀμφοτέρων τῶν μερῶν". τοῦτο δ' οὐ ῥᾴδιον μὴ πολλοὺς ὄντας· εἰ δὲ τοῦτ' ἔσται, τί δεῖ τοὺς ἄλλους μετέχειν τῆς πολιτείας καὶ κυρίους εἶναι τῆς τῶν ἀρχόντων καταστάσεως; ἔτι οἱ γεωργοὶ τί χρήσιμοι τῇ πόλει; τεχνίτας μὲν γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι (πᾶσα γὰρ δεῖται πόλις τεχνιτῶν), καὶ δύνανται διαγίγνεσθαι καθάπερ ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσιν ἀπὸ τῆς τέχνης· οἱ δὲ γεωργοὶ πορίζοντες μὲν τοῖς τὰ ὅπλα κεκτημένοις τὴν τροφὴν εὐλόγως ἂν ἦσάν τι τῆς πόλεως μέρος, νῦν δ' ἰδίαν ἔχουσιν καὶ ταύτην ἰδίᾳ γεωργήσουσιν. ἔτι δὲ τὴν κοινήν, ἀφ' ἧς οἱ προπολεμοῦντες ἕξουσι τὴν τροφήν, εἰ μὲν αὐτοὶ γεωργήσουσιν, οὐκ ἂν εἴη τὸ μάχιμον ἕτερον καὶ τὸ γεωργοῦν, βούλεται δ' ὁ νομοθέτης· εἰ δ' ἕτεροί τινες ἔσονται τῶν τε τὰ ἴδια γεωργούντων καὶ τῶν μαχίμων, τέταρτον αὖ μόριον ἔσται τοῦτο τῆς πόλεως, οὐδενὸς μετέχον, ἀλλὰ ἀλλότριον τῆς πολιτείας· ἀλλὰ μὴν εἴ τις τοὺς αὐτοὺς θήσει τούς τε τὴν ἰδίαν καὶ τοὺς τὴν κοινὴν γεωργοῦντας, τό τε πλῆθος ἄπορον ἔσται τῶν καρπῶν ἐξ ὧν
1268b ἕκαστος γεωργήσει δύο οἰκίαις, καὶ τίνος ἕνεκεν οὐκ εὐθὺς ἀπὸ τῆς ⟨αὐτῆς⟩ γῆς καὶ τῶν αὐτῶν κλήρων αὐτοῖς τε τὴν τροφὴν λήψονται καὶ τοῖς μαχίμοις παρέξουσιν; ταῦτα δὴ πάντα

[58] Poco sopra Aristotele ha attribuito a Ippodamo la divisione del suolo in tre parti: quella *sacra*, quella *pubblica* destinata al mantenimento dei guerrieri e quella *privata* assegnata ai contadini (1267b, 33-37). Ora Aristotele obietta che i contadini, come classe autonoma, potrebbero essere superflui. Se i guerrieri si mantenessero da sé con i propri lotti, l'abolizione dei contadini non comprometterebbe la sussistenza di nessuno, visto che gli artigiani potrebbero esser mantenuti dai guerrieri, per i quali potrebbero lavorare. Senonché i guerrieri diventerebbero soldati-contadini, in grado di mantenersi; e questo andrebbe contro la distinzione tra

arrivano agli organi costituzionali siano ben disposti verso la costituzione? Si dirà che quelli che hanno le armi devono essere più potenti delle altre due parti; il che non è facile se i guerrieri non sono in molti; ma se ciò fosse, perché mai gli altri dovrebbero ancora partecipare al governo ed essere arbitri dell'elezione dei magistrati? Inoltre a che servono i contadini in questa città? Che gli artigiani ci siano è necessario (ché ogni città ne ha bisogno) ed essi possono campare con l'esercizio della loro arte, come nelle altre città. La posizione dei contadini come terza parte della popolazione sarebbe giustificata solo se essi dovessero fornire il nutrimento ai soldati; invece, in questo progetto di costituzione, essi hanno la terra in proprietà privata e la coltivano per uso privato. Se invece i guerrieri stessi coltivassero il territorio comune, da cui traggono il loro sostentamento, non ci sarebbe più distinzione tra la classe agraria e quella dei guerrieri, come pure intende stabilire il legislatore. E se fossero individui diversi quelli che coltivano terreni in loro privata proprietà, quelli che coltivano i terreni dei guerrieri e i guerrieri, si avrebbe una quarta classe di cittadini che non partecipa di nulla, ma è esclusa dalla cittadinanza. Se poi si stabilisse che le stesse persone debbano coltivare e le terre pubbliche e quelle che posseggono in privato, allora non vi sarebbero frutti sufficienti per bastare all'amministrazione di due case per ciascuno; e perché mai dalla mede- 1268b
sima terra e dagli stessi lotti non è possibile che i contadini traggano nutrimento per sé e per i guerrieri?[58] Tutte queste cose generano un mucchio di confusioni.

guerrieri e contadini, che costituisce uno dei principi di Ippodamo. Se ci fosse un gruppo di persone che coltivano esclusivamente il territorio pubblico a favore dei guerrieri, senza essere guerrieri essi stessi, i membri di questo gruppo sarebbero diversi dai contadini in possesso dei lotti privati, e non sarebbero cittadini veri e propri. Resterebbe la possibilità di affidare ai contadini la coltivazione sia dei loro lotti privati, sia del terreno pubblico destinato al sostentamento dei guerrieri; ma allora ai contadini verrebbe richiesta la lavorazione di due fondi diversi. Aristotele sembra suggerire l'attribuzione di tutta la terra ai contadini con l'obbligo di garantire il sostentamento ai soldati.

πολλὴν ἔχει ταραχήν. οὐ καλῶς δ' οὐδ' ὁ περὶ τῆς κρίσεως ἔχει νόμος, τὸ κρίνειν ἀξιοῦν διαιροῦντα, τῆς δίκης ἁπλῶς γεγραμμένης, καὶ γίνεσθαι τὸν δικαστὴν διαιτητήν. τοῦτο δὲ ἐν μὲν τῇ διαίτῃ καὶ πλείοσιν ἐνδέχεται (κοινολογοῦνται γὰρ ἀλλήλοις περὶ τῆς κρίσεως), ἐν δὲ τοῖς δικαστηρίοις οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ καὶ τοὐναντίον τούτου τῶν νομοθετῶν οἱ πολλοὶ παρασκευάζουσιν ὅπως οἱ δικασταὶ μὴ κοινολογῶνται πρὸς ἀλλήλους. ἔπειτα πῶς οὐκ ἔσται ταραχώδης ἡ κρίσις, ὅταν ὀφείλειν μὲν ὁ δικαστὴς οἴηται, μὴ τοσοῦτον δ' ὅσον ὁ δικαζόμενος; ὁ μὲν γὰρ εἴκοσι μνᾶς, ὁ δὲ δικαστὴς κρινεῖ δέκα μνᾶς (ἢ ὁ μὲν πλέον ὁ δ' ἔλασσον), ἄλλος δὲ πέντε, ὁ δὲ τέτταρας, καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον δῆλον ὅτι μεριοῦσιν· οἱ δὲ πάντα καταδικάσουσιν, οἱ δ' οὐδέν. τίς οὖν ὁ τρόπος ἔσται τῆς διαλογῆς τῶν ψήφων; ἔτι δ' οὐδὲν ἐπιορκεῖν ἀναγκάζει τὸν ἁπλῶς ἀποδικάσαντα ἢ καταδικάσαντα, εἴπερ ἁπλῶς τὸ ἔγκλημα γέγραπται, δικαίως· οὐ γὰρ μηδὲν ὀφείλειν ὁ ἀποδικάσας κρίνει, ἀλλὰ τὰς εἴκοσι μνᾶς· ἀλλ' ἐκεῖνος ἤδη ἐπιορκεῖ, ὁ καταδικάσας, μὴ νομίζων ὀφείλειν τὰς εἴκοσι μνᾶς.

περὶ δὲ τοῦ τοῖς εὑρίσκουσί τι τῇ πόλει συμφέρον ὡς δεῖ γίνεσθαί τινα τιμήν, οὐκ ἔστιν ἀσφαλὲς τὸ νομοθετεῖν, ἀλλ' εὐόφθαλμον ἀκοῦσαι μόνον· ἔχει γὰρ συκοφαντίας καὶ κινήσεις, ἂν τύχῃ, πολιτείας. ἐμπίπτει δ' εἰς ἄλλο πρόβλημα καὶ σκέψιν ἑτέραν· ἀποροῦσι γάρ τινες πότερον βλαβερὸν ἢ συμφέρον ταῖς πόλεσι τὸ κινεῖν τοὺς πατρίους νόμους, ἂν ᾖ τις ἄλλος βελτίων. διόπερ οὐ ῥᾴδιον τῷ λεχθέντι ταχὺ συγχωρεῖν, εἴπερ μὴ συμ-

[59] Ad Atene esisteva una giurisdizione arbitrale alla quale si ricorreva prima che la questione fosse rimessa a un tribunale vero e proprio (cfr. *Costituzione di Atene* 53, 2).

[60] È difficile dire a chi intendesse riferirsi Aristotele quando parla di

Non è ben stabilita neppure la legge giudiziaria, in quanto permette al giudice di distinguere varie pene mentre l'accusa è nettamente formulata, e fa del giudice un arbitro. Questa procedura si segue negli arbitrati, quando ci sono anche più giudici (che conferiscono sul verdetto), ma non è possibile nei tribunali, per i quali, al contrario, la maggior parte dei legislatori si sforza di escogitare ordinamenti tali per cui i giudici non debbano conferire tra loro.[59] E poi come non sorgeranno confusioni con sentenze di questo tipo, se il giudice ritiene di fissare un indennizzo in misura diversa da quella reclamata dalla parte lesa? Per esempio quest'ultima reclama venti mine, un giudice gliene accorda dieci (o l'uno ne reclama ancor di più, l'altro gliene accorda ancora meno), un altro giudice ne accorda cinque, un altro quattro; perché in questo modo si dividerà il responso. Ma ci saranno poi alcuni che accorderanno tutto il debito, altri che lo negheranno in blocco. E che metodo si seguirà per contare i voti? Del resto nessun giudice è costretto a spergiurare condannando o assolvendo assolutamente, anzi agisce secondo giustizia, purché l'accusa sia formulata in termini assoluti, perché chi assolve non assolve da ogni debito, ma solo dal debito di venti mine, mentre spergiura chi condanna senza la convinzione che sussista il debito denunciato.

La proposta poi della ricompensa a chi escogita qualcosa di utile per la città non è priva di pericoli se attuata con una disposizione legislativa, e si presenta bene solo come proposta, perché, entrata in vigore, favorirebbe le delazioni e i sovvertimenti politici.

Ma questo argomento pone un altro problema ed esige un'altra ricerca, formulata da alcuni così: «se sia utile o dannoso per le città il sovvertire le patrie leggi, qualora ce ne fossero delle migliori».[60] Perciò non è facile essere senz'altro

coloro che hanno impostato una questione di questo genere. Il problema doveva essere spesso discusso. Newman (II, pp. 307 sg.) cita vari riferimenti; ma è improbabile che proprio a essi intendesse rinviare Aristotele. Essi valgono piuttosto a testimoniare il fatto che la questione era un luo-

φέρει κινεῖν, ἐνδέχεται δ' εἰσηγεῖσθαί τινας νόμων λύσιν ἢ πολιτείας ὡς κοινὸν ἀγαθόν. ἐπεὶ δὲ πεποιήμεθα μνείαν, ἔτι μικρὰ περὶ αὐτοῦ διαστείλασθαι βέλτιον. ἔχει γάρ, ὥσπερ εἴπομεν, ἀπορίαν, καὶ δόξειεν ἂν βέλτιον εἶναι τὸ κινεῖν. ἐπὶ γοῦν τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν τοῦτο συνενήνοχεν, οἷον ἰατρικὴ κινηθεῖσα παρὰ τὰ πάτρια καὶ γυμναστικὴ καὶ ὅλως αἱ τέχναι πᾶσαι καὶ αἱ δυνάμεις, ὥστ' ἐπεὶ μίαν τούτων θετέον καὶ τὴν πολιτικήν, δῆλον ὅτι καὶ περὶ ταύτην ἀναγκαῖον ὁμοίως ἔχειν. σημεῖον δ' ἂν γεγονέναι φαίη τις ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων· τοὺς γὰρ ἀρχαίους νόμους λίαν ἁπλοῦς εἶναι καὶ βαρβαρικούς. ἐσιδηροφοροῦντό τε γὰρ οἱ Ἕλληνες, καὶ τὰς γυναῖκας ἐωνοῦντο παρ' ἀλλήλων, ὅσα τε λοιπὰ τῶν ἀρχαίων ἐστί που νομίμων εὐήθη πάμπαν ἐστίν,
1269a οἷον ἐν Κύμῃ περὶ τὰ φονικὰ νόμος ἔστιν, ἂν πλῆθός τι παράσχηται μαρτύρων ὁ διώκων τὸν φόνον τῶν αὑτοῦ συγγενῶν, ἔνοχον εἶναι τῷ φόνῳ τὸν φεύγοντα. ζητοῦσι δ' ὅλως οὐ τὸ πάτριον ἀλλὰ τἀγαθὸν πάντες· εἰκός τε τοὺς πρώτους, εἴτε γηγενεῖς ἦσαν εἴτ' ἐκ φθορᾶς τινος ἐσώθησαν, ὁμοίους εἶναι καὶ τοὺς τυχόντας καὶ τοὺς ἀνοήτους, ὥσπερ καὶ

go comune nel dibattito colto. Un frammento di Aristosseno sembra far risalire la cosa ai Pitagorici; ma la notizia va presa con molta diffidenza. Erodoto (III, 80, 5) ha appena un fugace accenno. Rapidamente accenna al problema Platone (*Leggi* VI, 769d-e, 772a-d; *Politico* 298e-299e).

[61] Il parallelo tra le leggi politiche e le norme delle scienze e delle tecniche, che mutano nel tempo, e proprio per questo migliorano, era ampiamente diffuso. Sullo sfondo di esso si colloca la discussione del *Politico* di Platone citata nella nota precedente (*Politico* 293a sgg.); ma si trova in Tucidide (I, 71, 3) come in Isocrate (*Evagora* 7).

[62] Cfr. Tucidide I, 5, 3-6, 2.

[63] Più di una città portava questo nome, e non risulta a quale si riferisca Aristotele.

[64] Per la concezione della terra come madre degli esseri viventi di so-

d'accordo con Ippodamo, a meno che non sia utile mutare i regimi politici. Ma è possibile che qualcuno proponga l'abolizione delle leggi e della costituzione invocando il bene comune. Poiché ne abbiamo fatto menzione, è meglio aggiunger ancora qualche breve considerazione sull'argomento. Infatti, come abbiamo detto, sulla soluzione da dare a questo problema regna il dubbio, e a qualcuno potrebbe sembrare miglior partito introdurre dei mutamenti. Esso è pure stato utile nelle altre scienze, per esempio la medicina e la ginnastica si sono allontanate dalle pratiche tradizionali, come tutte le altre arti e tecniche, sicché, dal momento che anche la politica è da annoverare tra queste, è chiaro che anche in essa debba accadere la medesima cosa.[61] E qualcuno potrebbe sostenere che nei fatti stessi si riscontrano indizi di questi progressi, osservando che le leggi antiche erano eccessivamente rozze e barbare: basti pensare che i Greci andavano armati[62] e si vendevano gli uni agli altri le donne e che in alcuni luoghi sono rimasti antichi ordinamenti legislativi di una estrema semplicità, come la legge sugli omicidi di Cuma,[63] la quale sancisce che, se chi persegue un omicidio porta in giudizio un certo numero di testimoni suoi parenti, l'imputato è ritenuto colpevole dell'uccisione. Ma in generale tutti cercano il bene e non la fedeltà alla tradizione; ed è probabile che i primi abitatori del mondo, nati dalla terra o sopravvissuti a qualche cataclisma,[64] fossero uomini del tutto ordinari e senza ec- 1269a

lito i commentatori citano Esiodo (*Le opere e i giorni* 108), Pindaro (*Nemee* VI, 1) e Platone (*Menesseno* 237d). Il riferimento alle catastrofi naturali è ampiamente usato da Platone (*Timeo* 22c sgg.; *Leggi* III, 676 sgg.) e da Aristotele (*De philosophia* fr. 8 Ross; *Meteorologici* I, 14). Ma può darsi che con la prima alternativa Aristotele voglia alludere anche a teorie naturalistiche (cfr. Aristotele, *La generazione degli animali* III, 11, 762b, 28) di ispirazione anassagorea che, come quella di Archelao, facevano derivare l'uomo dalla terra (Diogene Laerzio II, 17). Queste teorie asserivano che l'uomo era in origine un essere primitivo e sprovveduto. Questa stessa visione della storia dell'umanità, che qui Aristotele ripropone, era però esposta da Platone e da Aristotele attraverso il ricorso all'ipotesi di catastrofi naturali ricorrenti, che privano gli uomini delle loro conquiste civili.

λέγεται κατὰ τῶν γηγενῶν, ὥστε ἄτοπον τὸ μένειν ἐν τοῖς τούτων δόγμασιν. πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲ τοὺς γεγραμμένους ἐᾶν ἀκινήτους βέλτιον. ὥσπερ γὰρ καὶ περὶ τὰς ἄλλας τέχνας, καὶ τὴν πολιτικὴν τάξιν ἀδύνατον ἀκριβῶς πάντα γραφῆναι· καθόλου γὰρ ἀναγκαῖον γράφειν, αἱ δὲ πράξεις περὶ τῶν καθ' ἕκαστόν εἰσιν.

ἐκ μὲν οὖν τούτων φανερὸν ὅτι κινητέοι καὶ τινὲς καὶ ποτὲ τῶν νόμων εἰσίν· ἄλλον δὲ τρόπον ἐπισκοποῦσιν εὐλαβείας ἂν δόξειεν εἶναι πολλῆς. ὅταν γὰρ ᾖ τὸ μὲν βέλτιον μικρόν, τὸ δ' ἐθίζειν εὐχερῶς λύειν τοὺς νόμους φαῦλον, φανερὸν ὡς ἐατέον ἐνίας ἁμαρτίας καὶ τῶν νομοθετῶν καὶ τῶν ἀρχόντων· οὐ γὰρ τοσοῦτον ὠφελήσεται κινήσας ὅσον βλαβήσεται τοῖς ἄρχουσιν ἀπειθεῖν ἐθισθείς. ψεῦδος δὲ καὶ τὸ παράδειγμα τὸ περὶ τῶν τεχνῶν· οὐ γὰρ ὅμοιον τὸ κινεῖν τέχνην καὶ νόμον· ὁ γὰρ νόμος ἰσχὺν οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὸ πείθεσθαι παρὰ τὸ ἔθος, τοῦτο δ' οὐ γίνεται εἰ μὴ διὰ χρόνου πλῆθος, ὥστε τὸ ῥᾳδίως μεταβάλλειν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων νόμων εἰς ἑτέρους νόμους καινοὺς ἀσθενῆ ποιεῖν ἐστι τὴν τοῦ νόμου δύναμιν. ἔτι δ' εἰ καὶ κινητέοι, πότερον πάντες καὶ ἐν πάσῃ πολιτείᾳ, ἢ οὔ; καὶ πότερον τῷ τυχόντι ἢ τισίν; ταῦτα γὰρ ἔχει μεγάλην διαφοράν. διὸ νῦν μὲν ἀφῶμεν ταύτην τὴν σκέψιν· ἄλλων γάρ ἐστι καιρῶν.

Περὶ δὲ τῆς Λακεδαιμονίων πολιτείας καὶ τῆς Κρη- 9
τικῆς, σχεδὸν δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων πολιτειῶν, δύο εἰσὶν αἱ σκέψεις, μία μὲν εἴ τι καλῶς ἢ μὴ καλῶς πρὸς τὴν

cezionali doti intellettuali, come del resto si dice anche dei figli della terra. Perciò è assurdo restare fedeli alle loro credenze. Si aggiunga che non è il partito migliore neppure lasciare immutate le leggi scritte. Come per le altre arti, così anche per l'ordinamento politico è impossibile stabilire con precisione per iscritto tutte le disposizioni, perché le determinazioni scritte vanno fatte in termini universali, mentre le pratiche concrete vertono sulle cose individuali.[65]

Da queste considerazioni è evidente che le leggi, o almeno alcune di esse e in qualche caso, devono essere mutate, mentre a chi guardi da un altro punto di vista il cambiamento sembrerebbe richiedere molta cautela. Infatti quando il miglioramento è esiguo, poiché è cattivo consiglio introdurre l'abitudine di abolire con facilità le leggi, allora è chiaro che bisogna lasciare sussistere alcuni errori dei legislatori e dei governanti; perché l'eventuale vantaggio che si potrebbe ottenere dalla modificazione non è pari al danno che si potrebbe arrecare introducendo l'abitudine di disobbedire ai governanti. Ed è ingannevole riferirsi alle arti, perché non è la stessa cosa modificare un'arte e una legge, dal momento che la legge, per farsi obbedire, non ha altra forza che il costume, il quale si forma solo con il trascorrere di un lungo periodo di tempo: perciò passare facilmente dalle leggi vigenti a leggi nuove finisce con l'indebolire la legge. Inoltre, ammesso che le leggi debbano essere mutate, debbono esserlo tutte e in ogni costituzione, oppure no? E chiunque può introdurre le modificazioni o possono farlo solo alcuni? Perché c'è una gran differenza. Ma lasciamo questa indagine per altre occasioni.[66]

9. Sulla costituzione di Sparta e di Creta, e in genere intorno alle altre costituzioni vigenti, si possono condurre due tipi di indagine: una per determinare che cosa in esse corrisponda

[65] Per questa difficoltà inerente alla legge scritta cfr. Platone, *Politico* 294a sgg. e n. 60 del III libro.

[66] Non bisogna vedere qui un rinvio a un qualche luogo determinato delle opere di Aristotele.

ἀρίστην νενομοθέτηται τάξιν, ἑτέρα δ' εἴ τι πρὸς τὴν ὑπόθεσιν καὶ τὸν τρόπον ὑπεναντίως τῆς προκειμένης αὐτοῖς πολιτείας. ὅτι μὲν οὖν δεῖ τῇ μελλούσῃ καλῶς πολιτεύεσθαι τὴν τῶν ἀναγκαίων ὑπάρχειν σχολήν, ὁμολογούμενόν ἐστιν· τίνα δὲ τρόπον ὑπάρχειν, οὐ ῥᾴδιον λαβεῖν. ἥ τε γὰρ Θετταλῶν πενεστεία πολλάκις ἐπέθετο τοῖς Θετταλοῖς, ὁμοίως δὲ καὶ τοῖς Λάκωσιν οἱ εἵλωτες (ὥσπερ γὰρ ἐφεδρεύοντες τοῖς ἀτυχήμασι διατελοῦσιν)· περὶ δὲ τοὺς Κρῆτας οὐδέν πω τοιοῦτον συμβέβηκεν. αἴτιον δ' ἴσως τὸ τὰς γειτνιώ-
1269b σας πόλεις, καίπερ πολεμούσας ἀλλήλαις, μηδεμίαν εἶναι σύμμαχον τοῖς ἀφισταμένοις διὰ τὸ μὴ συμφέρειν ⟨ταῖς⟩ καὶ αὐταῖς κεκτημέναις περιοίκους, τοῖς δὲ Λάκωσιν οἱ γειτνιῶντες ἐχθροὶ πάντες ἦσαν, Ἀργεῖοι καὶ Μεσήνιοι καὶ Ἀρκάδες· ἐπεὶ καὶ τοῖς Θετταλοῖς κατ' ἀρχὰς ἀφίσταντο διὰ τὸ πολεμεῖν ἔτι τοῖς προσχώροις, Ἀχαιοῖς καὶ Περραιβοῖς καὶ Μάγνησιν. ἔοικε δὲ καὶ εἰ μηδὲν ἕτερον, ἀλλὰ τό γε τῆς ἐπιμελείας ἐργῶδες εἶναι, τίνα δεῖ πρὸς αὐτοὺς ὁμιλῆσαι τρόπον· ἀνιέμενοί τε γὰρ ὑβρίζουσι καὶ τῶν ἴσων ἀξιοῦσιν ἑαυτοὺς τοῖς κυρίοις, καὶ κακοπαθῶς ζῶντες ἐπιβουλεύουσι καὶ μισοῦσιν. δῆλον οὖν ὡς οὐκ ἐξευρίσκουσι τὸν βέλτιστον τρόπον οἷς τοῦτο συμβαίνει περὶ τὴν εἱλωτείαν.

ἔτι δ' ἡ περὶ τὰς γυναῖκας ἄνεσις καὶ πρὸς τὴν προαίρεσιν τῆς πολιτείας βλαβερὰ καὶ πρὸς εὐδαιμονίαν πόλεως. ὥσπερ γὰρ οἰκίας μέρος ἀνὴρ καὶ γυνή, δῆλον ὅτι καὶ πόλιν ἐγγὺς

[67] Cfr. sopra n. 20.

[68] Con il termine "perieci" si indicavano a Sparta coloro che possedevano fattorie lontano dalla città vera e propria, in terreni relativamente marginali. Anche se non erano nella condizione servile degli iloti, di fatto non esercitavano i diritti politici. Aristotele ha già fatto un accenno (5,

o non corrisponda alla migliore costituzione, e un'altra per cercare se in esse qualcosa contraddica al loro principio e al loro carattere.

È convincimento unanime che in una città che si proponga di essere regolata con buone leggi ci debba essere la possibilità di non pensare continuamente a procurarsi le cose necessarie alla vita; ma non è certo facile vedere in che modo ciò possa essere realizzato. Infatti i penesti di Tessaglia si sono spesso ribellati ai Tessali e gli iloti ai Laconi[67] (perché sono sempre pronti ad approfittare delle disavventure dei loro dominatori); ma a Creta non è mai accaduto nulla di simile. La ragione di ciò risiede forse nel fatto che le città vicine, sebbene spesso in guerra tra loro, non hanno mai stretto alleanza 1269b
con i servi ribelli, in quanto questo non avrebbe arrecato loro alcuna utilità, dal momento che possedevano perieci;[68] i Laconi invece avevano nemici tutti i vicini, gli Argivi, i Messeni e gli Arcadi. E anche le rivolte di Tessaglia incominciarono perché i Tessali erano impegnati in guerra con i loro vicini, gli Achei, i Perrebi e i Magneti. Si può ben dire che, a prescindere da altre difficoltà, il modo in cui si deve trattare questa specie di servi costituisce un compito grave: se si è permissivi, essi insuperbiscono e credono di essere uguali ai padroni; se vengono fatti vivere in cattive condizioni, tramano insidie e nutrono odi. È dunque chiaro che non è lecito dire che hanno trovato la migliore soluzione di questo problema coloro che non riescono ad abolire queste rivolte della servitù.

La libertà concessa alle donne è dannosa per l'indirizzo della costituzione e la felicità cittadina. Infatti come l'uomo e la donna sono parti della famiglia, è chiaro che in modo strettamente analogo si deve ammettere che anche la città è divi-

1264a, 20) alla posizione dei «servi» a Creta. Essi erano esclusi solo dal possesso delle armi e dalla frequentazione dei ginnasi: una posizione assimilabile a quella dei perieci spartani, che erano arruolati nell'esercito, ma di fatto erano tenuti lontano dalle istituzioni proprie dei cittadini in senso pieno.

τοῦ δίχα διῃρῆσθαι δεῖ νομίζειν εἴς τε τὸ τῶν ἀνδρῶν πλῆθος καὶ τὸ τῶν γυναικῶν, ὥστ' ἐν ὅσαις πολιτείαις φαύλως ἔχει τὸ περὶ τὰς γυναῖκας, τὸ ἥμισυ τῆς πόλεως εἶναι δεῖ νομίζειν ἀνομοθέτητον. ὅπερ ἐκεῖ συμβέβηκεν· ὅλην γὰρ τὴν πόλιν ὁ νομοθέτης εἶναι βουλόμενος καρτερικήν, κατὰ μὲν τοὺς ἄνδρας φανερός ἐστι τοιοῦτος ὤν, ἐπὶ δὲ τῶν γυναικῶν ἐξημέληκεν· ζῶσι γὰρ ἀκολάστως πρὸς ἅπασαν ἀκολασίαν καὶ τρυφερῶς. ὥστ' ἀναγκαῖον ἐν τῇ τοιαύτῃ πολιτείᾳ τιμᾶσθαι τὸν πλοῦτον, ἄλλως τε κἂν τύχωσι γυναικοκρατούμενοι, καθάπερ τὰ πολλὰ τῶν στρατιωτικῶν καὶ πολεμικῶν γενῶν, ἔξω Κελτῶν ἢ κἂν εἴ τινες ἕτεροι φανερῶς τετιμήκασι τὴν πρὸς τοὺς ἄρρενας συνουσίαν. ἔοικε γὰρ ὁ μυθολογήσας πρῶτος οὐκ ἀλόγως συζεῦξαι τὸν Ἄρην πρὸς τὴν Ἀφροδίτην· ἢ γὰρ πρὸς τὴν τῶν ἀρρένων ὁμιλίαν ἢ πρὸς τὴν τῶν γυναικῶν φαίνονται κατοκώχιμοι πάντες οἱ τοιοῦτοι. διὸ παρὰ τοῖς Λάκωσι τοῦθ' ὑπῆρχεν, καὶ πολλὰ διῳκεῖτο ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἐπὶ τῆς ἀρχῆς αὐτῶν. καίτοι τί διαφέρει γυναῖκας ἄρχειν ἢ τοὺς ἄρχοντας ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἄρχεσθαι; ταὐτὸ γὰρ συμβαίνει. χρησίμου δ' οὔσης τῆς θρασύτητος πρὸς οὐδὲν τῶν ἐγκυκλίων, ἀλλ' εἴπερ, πρὸς τὸν πόλεμον, βλαβερώταται καὶ πρὸς ταῦθ' αἱ τῶν Λακώνων ἦσαν. ἐδήλωσαν δ' ἐπὶ τῆς Θηβαίων ἐμβολῆς· χρήσιμοι μὲν γὰρ οὐδὲν ἦσαν, ὥσπερ ἐν ἑτέραις πόλεσιν, θόρυβον δὲ παρεῖχον πλείω τῶν πολεμίων. ἐξ ἀρχῆς μὲν

[69] Aristotele, che attribuiva ai Celti una particolare insensibilità alla paura (*Etica nicomachea* III, 10, 1115b, 26 sgg.), forse li collocava vagamente tra il Danubio e il Guadalquivir, le cui sorgenti presumibilmente poneva nei Pirenei (*Meteorologici* I, 13, 350a, 36). Anche Ateneo (*I sapienti a banchetto* XIII, 603a) diceva che i Celti preferiscono i giovinetti alle donne; e la notizia era ripresa da Diodoro e da Strabone.

[70] Con «il primo inventore del mito» deve intendersi non un personaggio reale, ma un qualche personaggio ignoto, che funge da capostipi-

sa nelle due parti costituite dall'insieme degli uomini e da quello delle donne: perciò bisogna ammettere che in tutte le costituzioni in cui funziona male l'insieme delle donne una metà della cittadinanza non sta sotto l'impero delle leggi. E ciò avviene proprio a Sparta: qui infatti il legislatore, volendo rendere forte tutta la cittadinanza, è evidentemente riuscito nel suo intento per quel che riguarda gli uomini, ma ha trascurato le donne, che vivono con intemperanza e lussuria dedite a ogni sregolatezza. Da ciò necessariamente deriva che con una costituzione del genere sia molto onorata la ricchezza, specialmente se le donne hanno il predominio, come avviene nella maggior parte delle stirpi militaresche e guerriere, eccezion fatta per i Celti[69] e alcuni altri presso i quali sono in evidente onore i sodalizi maschili. E si direbbe che non senza una qualche ragione il primo inventore[70] del mito abbia narrato l'unione di Ares con Afrodite, perché presso tutti questi popoli guerrieri c'è un'intensa pratica di rapporti sessuali con uomini o con donne. Perciò non a caso presso i Laconi è rimasto questo costume e le donne decidevano molti affari, durante il loro predominio.[71] Infatti che differenza c'è che comandino le donne o che i governanti esercitino la loro autorità sotto il loro dominio? È proprio la stessa cosa. E poiché l'audacia non è certo utile nelle faccende ordinarie della vita, ma lo è semmai in guerra, le donne dei Laconi furono estremamente dannose anche in questa occasione. E lo mostrarono nell'invasione tebana,[72] durante la quale non furono utili a nulla, come del resto nelle altre città, e arrecarono più confusione che gli stessi nemici. Si può dunque capire perché l'a-

te della tradizione mitologica. Questo rientra nella tendenza a supporre l'esistenza di un fondatore per ogni aspetto della vita culturale. L'unione di Ares e Afrodite è un tema comune della mitologia greca e romana.

[71] Grosso modo il predominio di Sparta va dalla fine della Guerra del Peloponneso, con l'occupazione spartana di Atene nel 404 a.C., alla sconfitta di Sparta a Leuttra, a opera di Tebe, nel 371.

[72] Si tratta dell'invasione tebana del territorio spartano nel 369 a.C. In quell'occasione le donne di Sparta furono terrorizzate, perché non erano abituate a vedere nemici sul proprio suolo (Senofonte, *Elleniche* VI, 5, 28).

οὖν ἔοικε συμβεβηκέναι τοῖς Λάκωσιν εὐλόγως ἡ τῶν γυ-
1270a ναικῶν ἄνεσις. ἔξω γὰρ τῆς οἰκείας διὰ τὰς στρατείας ἀπεξενοῦντο πολὺν χρόνον, πολεμοῦντες τόν τε πρὸς Ἀργείους πόλεμον καὶ πάλιν τὸν πρὸς Ἀρκάδας καὶ Μεσηνίους· σχολάσαντες δὲ αὐτοὺς μὲν παρεῖχον τῷ νομοθέτῃ προωδοπεποιημένους διὰ τὸν στρατιωτικὸν βίον (πολλὰ γὰρ ἔχει μέρη τῆς ἀρετῆς), ⌈τὰς δὲ γυναῖκάς φασι μὲν ἄγειν ἐπιχειρῆσαι τὸν Λυκοῦργον ὑπὸ τοὺς νόμους, ὡς δ' ἀντέκρουον, ἀποστῆναι πάλιν.⌋ αἰτίαι μὲν οὖν εἰσιν αὗται τῶν γενομένων, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ταύτης τῆς ἁμαρτίας· ἀλλ' ἡμεῖς οὐ τοῦτο σκοποῦμεν, τίνι δεῖ συγγνώμην ἔχειν ἢ μὴ ἔχειν, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὀρθῶς καὶ μὴ ὀρθῶς. τὰ δὲ περὶ τὰς γυναῖκας ἔχοντα μὴ καλῶς ἔοικεν, ὥσπερ ἐλέχθη καὶ πρότερον, οὐ μόνον ἀπρέπειάν τινα ποιεῖν τῆς πολιτείας αὐτῆς καθ' αὑτήν, ἀλλὰ συμβάλλεσθαί τι πρὸς τὴν φιλοχρηματίαν. μετὰ γὰρ τὰ νῦν ῥηθέντα τοῖς περὶ τὴν ἀνωμαλίαν τῆς κτήσεως ἐπιτιμήσειεν ἄν τις. τοῖς μὲν γὰρ αὐτῶν συμβέβηκε κεκτῆσθαι πολλὴν λίαν οὐσίαν, τοῖς δὲ πάμπαν μικράν· διόπερ εἰς ὀλίγους ἧκεν ἡ χώρα. τοῦτο δὲ καὶ διὰ τῶν νόμων τέτακται φαύλως· ὠνεῖσθαι μὲν γάρ, ἢ πωλεῖν τὴν ὑπάρχουσαν, ἐποίησεν οὐ καλόν, ὀρθῶς ποιήσας, διδόναι δὲ καὶ καταλείπειν ἐξουσίαν ἔδωκε τοῖς βουλομένοις· καίτοι ταὐτὸ συμβαίνειν ἀναγκαῖον ἐκείνως τε καὶ οὕτως. ἔστι δὲ καὶ τῶν γυναικῶν σχεδὸν τῆς πάσης χώρας τῶν πέντε μερῶν τὰ δύο, τῶν τ' ἐπικλήρων πολλῶν γινομένων, καὶ διὰ τὸ προῖκας διδόναι μεγάλας. καίτοι βέλτιον ἦν

[73] Sparta dovette combattere dall'VIII sec. in poi contro città e popolazioni del Peloponneso per garantirsi il primato nella regione. Qui probabilmente Aristotele intende alludere alle più antiche di queste guerre, se vede in esse uno degli antecedenti della legislazione di Licurgo (cfr. nota successiva).

[74] Licurgo era il legislatore leggendario al quale si faceva risalire la costituzione spartana. Il periodo al quale veniva assegnato non era indi-

narchia delle donne si è instaurata tra i Laconi nei tempi più antichi: gli uomini, abbandonata la famiglia ed entrati nelle 1270a file dell'esercito, dimoravano a lungo fuori della città combattendo contro gli Argivi e poi contro gli Arcadi e i Messeni.[73] Tornati in pace gli uomini, abituati alla vita militare (che favorisce molte virtù), si mettevano a disposizione del legislatore; d'altra parte la tradizione afferma che Licurgo[74] tentò di ridurre le donne all'obbedienza della legge e che dovette poi recedere in seguito alla loro opposizione. Queste dunque sono le cause di ciò che avvenne poi e, evidentemente, dell'errore compiuto nel regolare la condizione delle donne. Ma noi non ci occupiamo di questo, cioè della responsabilità di questo errore, ma di che cosa è corretto o non corretto. Pare che la mancanza di sane disposizioni sulla condizione delle donne, come si è detto anche prima, non solo introduca cose sconvenienti nella costituzione in quanto tale, ma conduca in un certo senso all'avidità di ricchezze.

Dopo queste osservazioni, si potrebbe criticare la sperequazione nella distribuzione della proprietà: infatti alcuni hanno potuto accumulare un patrimonio assolutamente eccessivo, mentre altri sono rimasti con proprietà del tutto esigue; di conseguenza il territorio è stato diviso tra pochi. E questa materia è stata mal sistemata anche nonostante l'intervento delle leggi, perché si è stabilito, e con ragione, che fosse cosa sconveniente il vendere o l'acquistare il terreno, ma poi si è permesso di donarlo o di lasciarlo in eredità a piacere, sebbene l'una e l'altra cosa dovessero approdare allo stesso effetto. Ora circa i due quinti di tutta la terra sono in mano delle donne, in parte perché vi sono molte ereditiere e in parte per l'uso di dare ingenti doti, che, invece, sarebbe meglio abolire del

cato in modo uniforme. Qui la sua legislazione sembra presupporre almeno la prima guerra messenica, sicché dovrebbe essere collocata nell'ultima parte dell'VIII sec. a.C. Ma altrove (cfr. sotto n. 85) Aristotele, forse sulla base di Eforo, fa di Licurgo il tutore del re Carillo; il che sposterebbe la sua datazione verso l'880 a.C. I costumi delle donne spartane erano un luogo comune nelle opere dedicate a Sparta. Gli accenni più antichi in nostro possesso risalgono alle *Leggi* (VI, 780-81) di Platone.

μηδεμίαν ἢ ὀλίγην ἢ καὶ μετρίαν τετάχθαι. νῦν δ' ἔξεστι δοῦναί τε τὴν ἐπίκληρον ὅτῳ ἂν βούληται, κἂν ἀποθάνῃ μὴ διαθέμενος, ὃν ἂν καταλίπῃ κληρονόμον, οὗτος ᾧ ἂν θέλῃ δίδωσιν. τοιγαροῦν δυναμένης τῆς χώρας χιλίους ἱππεῖς τρέφειν καὶ πεντακοσίους, καὶ ὁπλίτας τρισμυρίους, οὐδὲ χίλιοι τὸ πλῆθος ἦσαν. γέγονε δὲ διὰ τῶν ἔργων αὐτῶν δῆλον ὅτι φαύλως αὐτοῖς εἶχε τὰ περὶ τὴν τάξιν ταύτην· μίαν γὰρ πληγὴν οὐχ ὑπήνεγκεν ἡ πόλις, ἀλλ' ἀπώλετο διὰ τὴν ὀλιγανθρωπίαν. λέγουσι δ' ὡς ἐπὶ μὲν τῶν προτέρων βασιλέων μετεδίδοσαν τῆς πολιτείας, ὥστ' οὐ γίνεσθαι τότε ὀλιγανθρωπίαν, πολεμούντων πολὺν χρόνον, καί φασιν εἶναί ποτε τοῖς Σπαρτιάταις καὶ μυρίους· οὐ μὴν ἀλλ', εἴτ' ἐστὶν ἀληθῆ ταῦτα εἴτε μή, βέλτιον τὸ διὰ τῆς κτήσεως ὡμαλισμένης πληθύειν ἀνδρῶν τὴν πόλιν. ὑπεναντίος δὲ καὶ ὁ περὶ τὴν τεκνοποιίαν νόμος πρὸς ταύτην τὴν διόρθω-
1270b σιν. βουλόμενος γὰρ ὁ νομοθέτης ὡς πλείστους εἶναι τοὺς Σπαρτιάτας, προάγεται τοὺς πολίτας ὅτι πλείστους ποιεῖσθαι παῖδας· ἔστι γὰρ αὐτοῖς νόμος τὸν μὲν γεννήσαντα τρεῖς υἱοὺς ἄφρουρον εἶναι, τὸν δὲ τέτταρας ἀτελῆ πάντων. καίτοι φανερὸν ὅτι πολλῶν γινομένων, τῆς δὲ χώρας οὕτω διῃρημένης, ἀναγκαῖον πολλοὺς γίνεσθαι πένητας.

ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ περὶ τὴν ἐφορείαν ἔχει φαύλως. ἡ γὰρ ἀρχὴ κυρία μὲν αὐτὴ τῶν μεγίστων αὐτοῖς ἐστιν, γίνονται δ' ἐκ τοῦ δήμου παντός, ὥστε πολλάκις ἐμπίπτουσιν ἄνθρωποι σφόδρα πένητες εἰς τὸ ἀρχεῖον, οἳ διὰ τὴν ἀπορίαν ὤνιοι ἦσαν. ἐδήλωσαν δὲ πολλάκις μὲν καὶ πρότερον, καὶ νῦν δὲ ἐν

[75] Si è spesso osservato che la valutazione di Aristotele deve riferirsi al territorio spartano prima della battaglia di Leuttra nel 371, e cioè deve tener conto dell'unione della Laconia e della Messenia, che fu liberata dal dominio spartano dopo la vittoria di Tebe. Nella stessa battaglia di Leuttra, secondo Senofonte (*Elleniche* VI, 4, 15), morirono 1.000 spartani, e di questi 400 erano Spartiati (cioè cittadini in senso pieno, residenti a Sparta), che in numero di 700 avevano preso parte ai combattimenti. Il carattere esiziale della sconfitta di Leuttra fu dovuto, secondo quanto dice qui Aristotele, proprio alla mancanza di uomini. La penuria di cittadini spartani a pieno diritto era un tema diffuso nella cultura politica del IV secolo.

tutto o per lo meno rendere esigue o di giusta misura. Ma ora è nella facoltà del padre il dare la figlia ereditiera a chi vuole e, se egli muore intestato, questa autorità passa al tutore. Perciò, pur potendo il territorio nutrire millecinquecento cavalieri e trentamila opliti, i combattenti non raggiunsero neppure il numero di mille. Del resto quel che è accaduto ha reso chiari i difetti di questa costituzione: infatti la città soccombette a una sola sconfitta e fu distrutta per mancanza di uomini.[75] Si dice che i primi re spartani dessero la cittadinanza con molta facilità, per impedire che scemasse troppo il numero dei cittadini in seguito alle guerre durate molto tempo; e si aggiunge che allora gli Spartiati erano anche diecimila. Tuttavia, vere o no queste notizie, è meglio che la città, con un'adeguata distribuzione della proprietà, abbia abbondanza di uomini. E anche la legge sulla procreazione agisce in senso contrario al rimedio che si dovrebbe adottare,[76] perché il legislatore, vo- 1270b
lendo che gli Spartiati siano nel maggior numero possibile, spinge i cittadini a mettere al mondo quanti più figli possono. C'è infatti a Sparta una legge in base alla quale il padre di tre figli è esonerato da ogni obbligo militare e quello di quattro da ogni onere tributario. E tuttavia è evidente che se nascono molti individui e il territorio rimane diviso come lo è ora, necessariamente ci saranno molti poveri.

Anche l'istituzione dell'eforato[77] ha dei difetti: esso infatti ha autorità nelle questioni più importanti, ma tutti gli efori provengono dal popolo, sicché spesso a quella carica giungono uomini del tutto poveri che, per le difficoltà in cui versano, sono venali. Questo difetto venne in luce spesso anche prima,

[76] La mancanza di uomini non può esser risolta, secondo Aristotele, semplicemente incrementando le nascite, senza garantire una corrispondenza tra popolazione e proprietà terriera. Un'osservazione del genere Aristotele ha già fatto a proposito delle *Leggi* di Platone (6, 1265a, 38 sgg.) e di Falea (7, 1266b, 8 sgg.).

[77] Gli *efori* erano cinque magistrati che rappresentavano l'organizzazione territoriale e militare della città. Si contrapponevano ai due *re* e al ristretto *consiglio degli anziani*, e in qualche modo rappresentavano i rapporti di solidarietà egualitaria vigenti all'interno dei reparti militari.

τοῖς Ἀνδρίοις· διαφθαρέντες γὰρ ἀργυρίῳ τινές, ὅσον ἐφ' ἑαυτοῖς, ὅλην τὴν πόλιν ἀπώλεσαν, καὶ διὰ τὸ τὴν ἀρχὴν εἶναι λίαν μεγάλην καὶ ἰσοτύραννον δημαγωγεῖν αὐτοὺς ἠναγκάζοντο καὶ οἱ βασιλεῖς, ὥστε καὶ ταύτῃ συνεπιβλάπτεσθαι τὴν πολιτείαν· δημοκρατία γὰρ ἐξ ἀριστοκρατίας συνέβαινεν. συνέχει μὲν οὖν τὴν πολιτείαν τὸ ἀρχεῖον τοῦτο—ἡσυχάζει γὰρ ὁ δῆμος διὰ τὸ μετέχειν τῆς μεγίστης ἀρχῆς, ὥστ' εἴτε διὰ τὸν νομοθέτην εἴτε διὰ τύχην τοῦτο συμπέπτωκεν, συμφερόντως ἔχει τοῖς πράγμασιν· δεῖ γὰρ τὴν πολιτείαν τὴν μέλλουσαν σῴζεσθαι πάντα βούλεσθαι τὰ μέρη τῆς πόλεως εἶναι καὶ διαμένειν ταὐτά· οἱ μὲν οὖν βασιλεῖς διὰ τὴν αὐτῶν τιμὴν οὕτως ἔχουσιν, οἱ δὲ καλοὶ κἀγαθοὶ διὰ τὴν γερουσίαν (ἆθλον γὰρ ἡ ἀρχὴ αὕτη τῆς ἀρετῆς ἐστιν), ὁ δὲ δῆμος διὰ τὴν ἐφορείαν (καθίσταται γὰρ ἐξ ἁπάντων)—ἀλλ' αἱρετὴν ἔδει τὴν ἀρχὴν εἶναι ταύτην ἐξ ἁπάντων μέν, μὴ τὸν τρόπον δὲ τοῦτον ὃν νῦν (παιδαριώδης γάρ ἐστι λίαν). ἔτι δὲ καὶ κρίσεών εἰσι μεγάλων κύριοι, ὄντες οἱ τυχόντες, διόπερ οὐκ αὐτογνώμονας βέλτιον κρίνειν ἀλλὰ κατὰ γράμματα καὶ τοὺς νόμους. ἔστι δὲ καὶ ἡ δίαιτα τῶν ἐφόρων οὐχ ὁμολογουμένη τῷ βουλήματι τῆς πόλεως· αὐτὴ μὲν γὰρ ἀνειμένη λίαν ἐστίν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις μᾶλλον ὑπερβάλλει ἐπὶ τὸ σκληρόν, ὥστε μὴ δύνασθαι καρτερεῖν ἀλλὰ λάθρᾳ τὸν νόμον ἀποδιδράσκοντας ἀπολαύειν τῶν σωματικῶν ἡδονῶν.

[78] Nulla di preciso sappiamo su questa faccenda. Newman (II, pp. 333-34) ha supposto che si alluda a negoziazioni condotte nel 333 a.C. ad Andro tra Sparta e la flotta persiana comandata da Farnabazo e Autofradate, nel tentativo di organizzare qualche azione che potesse mettere in difficoltà Alessandro, impegnato in Cilicia. Se la congettura fosse sostenibile, questo riferimento costituirebbe la data più bassa alla quale si faccia riferimento nella *Politica*.

[79] In un altro luogo della *Politica* (V, 11, 1313a, 26 sgg.; cfr. n. 125 di quel libro) Aristotele attribuisce a Teopompo l'istituzione dell'eforato.

[80] Non sappiamo quale fosse il metodo di nomina degli efori, metodo

ma ora si è palesato nella faccenda di Andro,[78] dove alcuni efori, corrotti da denaro, fecero quanto era in loro potere per mandare in rovina tutta la città. E per l'eccessiva potenza, quasi tirannica, di questa magistratura anche i re furono costretti a farsi demagoghi, sì da produrre danno anche in questo modo alla costituzione della città, trasformando l'aristocrazia in una democrazia. Tuttavia l'eforato è un elemento di coesione della costituzione, in quanto il popolo rimane in pace, avendo la possibilità di accedere alla carica più alta, ed esso giova agli interessi della città, indipendentemente dal fatto che sia stato istituito per l'opera del legislatore[79] o per caso. Condizione essenziale di una costituzione che voglia sopravvivere è che tutte le parti della città si propongano di continuare ad essere quello che sono. Questa disposizione hanno a Sparta i re che ricevono gli onori, gli eccellenti che hanno il titolo di anziani (premio alla loro virtù) e il popolo per via dell'eforato (cui tutti i cittadini accedono). Quest'ultimo dovrebbe essere accessibile per elezione a tutti i cittadini ma non nel modo in cui ora è praticato, che è troppo puerile.[80] Ad aggravare le cose sta il fatto che gli efori sono anche giudici delle cause più importanti, pur essendo cittadini scelti a caso, sicché sarebbe meglio che essi non giudicassero secondo il loro criterio, ma in base a regole scritte e a leggi. E anche il loro modo di vita non è consono con lo spirito della città, perché troppo dissoluto, mentre la disciplina imposta agli altri cittadini tende a un eccesso di durezza. Non riuscendo a sopportarla, questi violano la legge di nascosto e si danno ai piaceri del corpo.

che Aristotele qui qualifica come «puerile». Lo stesso termine Aristotele usa poco oltre (1271a, 10) per qualificare l'elezione degli anziani, che secondo Plutarco (*Licurgo* 26) erano scelti per acclamazione, valutando il clamore provocato dai diversi candidati. In realtà non siamo neppure sicuri che Aristotele asserisse il carattere elettivo dell'eforato. In questo testo egli parla dell'accesso alla magistratura, dicendo che era aperta a tutti. Altrove osserva che gli anziani erano eletti dal popolo, mentre all'eforato il popolo prendeva parte (IV, 9, 1294b, 29-31). Un altro accenno (II, 10, 1272a, 27 sgg.) può esser inteso anch'esso in questo senso. È probabile che Aristotele scorgesse qualcosa di casuale nella procedura di scelta degli efori.

ἔχει δὲ καὶ τὰ περὶ τὴν τῶν γερόντων ἀρχὴν οὐ καλῶς αὐτοῖς. ἐπιεικῶν μὲν γὰρ ὄντων καὶ πεπαιδευμένων ἱκανῶς πρὸς ἀνδραγαθίαν τάχ' ἂν εἴπειέ τις συμφέρειν τῇ πόλει, καίτοι τό γε διὰ βίου κυρίους εἶναι κρίσεων μεγάλων ἀμφισβητήσιμον (ἔστι γάρ, ὥσπερ καὶ σώματος, καὶ διανοίας
271ᵃ γῆρας)· τὸν τρόπον δὲ τοῦτον πεπαιδευμένων ὥστε καὶ τὸν νομοθέτην αὐτὸν ἀπιστεῖν ὡς οὐκ ἀγαθοῖς ἀνδράσιν, οὐκ ἀσφαλές. φαίνονται δὲ καὶ καταδωροδοκούμενοι καὶ καταχαριζόμενοι πολλὰ τῶν κοινῶν οἱ κεκοινωνηκότες τῆς ἀρχῆς ταύτης. διόπερ βέλτιον αὐτοὺς μὴ ἀνευθύνους εἶναι· νῦν δ' εἰσίν. δόξειε δ' ἂν ἡ τῶν ἐφόρων ἀρχὴ πάσας εὐθύνειν τὰς ἀρχάς· τοῦτο δὲ τῇ ἐφορείᾳ μέγα λίαν τὸ δῶρον, καὶ τὸν τρόπον οὐ τοῦτον λέγομεν διδόναι δεῖν τὰς εὐθύνας. ἔτι δὲ καὶ τὴν αἵρεσιν ἣν ποιοῦνται τῶν γερόντων κατά τε τὴν κρίσιν ἐστὶ παιδαριώδης, καὶ τὸ αὐτὸν αἰτεῖσθαι τὸν ἀξιωθησόμενον τῆς ἀρχῆς οὐκ ὀρθῶς ἔχει· δεῖ γὰρ καὶ βουλόμενον καὶ μὴ βουλόμενον ἄρχειν τὸν ἄξιον τῆς ἀρχῆς. νῦν δ' ὅπερ καὶ περὶ τὴν ἄλλην πολιτείαν ὁ νομοθέτης φαίνεται ποιῶν· φιλοτίμους γὰρ κατασκευάζων τοὺς πολίτας τούτῳ κέχρηται πρὸς τὴν αἵρεσιν τῶν γερόντων· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἄρχειν αἰτήσαιτο μὴ φιλότιμος ὤν. καίτοι τῶν γ' ἀδικημάτων τῶν ἑκουσίων τὰ πλεῖστα συμβαίνει σχεδὸν διὰ
18 φιλοτιμίαν καὶ διὰ φιλοχρηματίαν τοῖς ἀνθρώποις.

18 περὶ δὲ βασιλείας, εἰ μὲν βέλτιόν ἐστιν ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν ἢ μὴ βέλτιον, ἄλλος ἔστω λόγος· ἀλλὰ μὴν βέλτιόν γε μὴ καθάπερ νῦν, ἀλλὰ κατὰ τὸν αὑτοῦ βίον ἕκαστον κρίνεσθαι τῶν βασιλέων. ὅτι δ' ὁ νομοθέτης οὐδ' αὐτὸς οἴεται δύνασθαι ποιεῖν καλοὺς κἀγαθούς, δῆλον· ἀπιστεῖ γοῦν ὡς οὐκ οὖσιν ἱκανῶς ἀγαθοῖς ἀνδράσιν· διόπερ ἐξέπεμπον συμπρε-

Neppure il consiglio degli anziani è bene ordinato. Se infatti i senatori fossero persone per bene ed educate alle umane virtù, allora si potrebbe dire che quel consesso è utile alla città, per quanto la concessione vitalizia del potere di giudicare le questioni più importanti lasci perplessi, dal momento che la vecchiaia si fa sentire nel corpo e nella mente. Ma con 1271a l'educazione che ora hanno i suoi membri, nella cui onestà di uomini leali neppure il legislatore pone fiducia, questo consesso non è sicuro. E pare che coloro che adiscono a questa carica ricevano doni e facciano favori nell'amministrazione delle pubbliche faccende; ragion per cui sarebbe meglio che non fossero irresponsabili, come sono ora. Parrebbe che l'eforato avesse potere di chiedere il rendiconto ai titolari di tutte le altre cariche; ma questa sarebbe una giurisdizione anche troppo ampia per gli efori, e del resto siamo ben lontani dal sostenere che la vigilanza sugli anziani debba venir organizzata a questo modo. Inoltre anche la scelta degli anziani avviene secondo un criterio puerile[81] e non è corretto che gli eleggibili pongano essi stessi la loro candidatura, perché bisogna che chi è degno del comando comandi, lo voglia o non lo voglia. Ma anche in questo sembra che il legislatore sia perfettamente coerente con il resto della costituzione: volendo rendere i cittadini ambiziosi, ha scelto questa procedura per la selezione degli anziani, perché chi non è ambizioso non chiede di adire alle pubbliche cariche. Eppure la maggior parte dei delitti volontari sono commessi dagli uomini per l'eccessivo amore di onori o di ricchezze.

Quanto ai re, se è meglio che ci siano o no nelle città, è un altro discorso; ma certo il sistema ora vigente a Sparta non è il migliore, in quanto sarebbe preferibile che ciascuno dei re fosse scelto in base a un giudizio su tutta la sua vita. Ed è chiaro che neppure il legislatore pensava di poter rendere i re uomini per bene, e comunque diffidava della loro virtù di uomini e proprio per questa diffidenza era invalsa l'usanza di

[81] Cfr. nota precedente.

σβευτὰς τοὺς ἐχθρούς, καὶ σωτηρίαν ἐνόμιζον τῇ πόλει εἶναι τὸ στασιάζειν τοὺς βασιλεῖς. οὐ καλῶς δ' οὐδὲ περὶ τὰ συσσίτια τὰ καλούμενα φιδίτια νενομοθέτηται τῷ καταστήσαντι πρῶτον. ἔδει γὰρ ἀπὸ κοινοῦ μᾶλλον εἶναι τὴν σύνοδον, καθάπερ ἐν Κρήτῃ· παρὰ δὲ τοῖς Λάκωσιν ἕκαστον δεῖ φέρειν, καὶ σφόδρα πενήτων ἐνίων ὄντων καὶ τοῦτο τὸ ἀνάλωμα οὐ δυναμένων δαπανᾶν, ὥστε συμβαίνει τοὐναντίον τῷ νομοθέτῃ τῆς προαιρέσεως. βούλεται μὲν γὰρ δημοκρατικὸν εἶναι τὸ κατασκεύασμα τῶν συσσιτίων, γίνεται δ' ἥκιστα δημοκρατικὸν οὕτω νενομοθετημένον. μετέχειν μὲν γὰρ οὐ ῥᾴδιον τοῖς λίαν πένησιν, ὅρος δὲ τῆς πολιτείας οὗτός ἐστιν αὐτοῖς ὁ πάτριος, τὸν μὴ δυνάμενον τοῦτο τὸ τέλος φέρειν μὴ μετέχειν αὐτῆς· τῷ δὲ περὶ τοὺς ναυάρχους νόμῳ καὶ ἕτεροί τινες ἐπιτετιμήκασιν, ὀρθῶς ἐπιτιμῶντες. στάσεως γὰρ γίνεται αἴτιος· ἐπὶ γὰρ τοῖς βασιλεῦσιν, οὖσι στρατηγοῖς ἀιδίοις, ἡ ναυαρχία σχεδὸν ἑτέρα βασιλεία καθέστηκεν. καὶ ὡδὶ δὲ τῇ ὑποθέσει τοῦ νομοθέτου ἐπιτιμή-
1271b σειεν ἄν τις, ὅπερ καὶ Πλάτων ἐν τοῖς Νόμοις ἐπιτετίμηκεν· πρὸς γὰρ μέρος ἀρετῆς ἡ πᾶσα σύνταξις τῶν νόμων ἐστί, τὴν πολεμικήν· αὕτη γὰρ χρησίμη πρὸς τὸ κρατεῖν. τοιγαροῦν ἐσῴζοντο μὲν πολεμοῦντες, ἀπώλλυντο δὲ ἄρξαντες διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι σχολάζειν μηδὲ ἠσκηκέναι μηδεμίαν ἄσκησιν ἑτέραν κυριωτέραν τῆς πολεμικῆς. τούτου δὲ ἁμάρτημα οὐκ ἔλαττον· νομίζουσι μὲν γὰρ γίνεσθαι τἀγαθὰ τὰ περιμάχητα δι' ἀρετῆς μᾶλλον ἢ κακίας, καὶ τοῦτο μὲν καλῶς, ὅτι μέντοι ταῦτα κρείττω τῆς ἀρετῆς

dar loro dei compagni ostili nelle ambasciate e di riporre la salvezza della città nella discordia tra i re.

Neppure intorno alle mense comuni, che qui vengono chiamate *fidizi*, sono state emanate leggi opportune da parte del loro primo organizzatore, in quanto sarebbe conveniente che questo sodalizio fosse a carico della città, come avviene a Creta.[82] Invece presso gli Spartani ognuno deve portare la sua parte, e poiché alcuni sono molto poveri e non in grado di sostenere la spesa, l'intento del legislatore è letteralmente capovolto: l'istituzione delle mense comuni, che vorrebbe essere democratica, finisce con il diventare ben poco democratica, così com'è retta da queste leggi, non essendo facile per i molto poveri prendere parte ai banchetti ed essendo regola tradizionale della costituzione spartana che chi non può contribuire ad essi con la sua quota non ha neppure i diritti politici.

Anche altri hanno già rivolto delle osservazioni alla legge che regola il potere dei navarchi,[83] rilevando giustamente che essa costituisce una causa di discordia, perché ai re, che sono generali a vita, vengono contrapposti i navarchi, che costituiscono un'altra specie di re.

Al principio da cui è partito il legislatore si può fare il rimprovero che ha fatto anche Platone nelle *Leggi*:[84] che tutto il 1271b
sistema legislativo mira a sviluppare una parte sola della virtù, quella guerresca, che è senza dubbio utile per dominare. Perciò gli Spartani si salvarono guerreggiando e si perdettero quando si furono costituiti un dominio, in quanto non seppero vivere in pace, né darsi a un'attività migliore di quella guerresca. Ma commettono un altro errore non meno grave di questo, in quanto pensano che i beni per cui si combatte si ottengano più con la virtù che con il vizio, e a ragione, ma credono poi che quei beni valgano più della virtù stessa: e qui hanno torto.

[82] Questo motivo è ripreso da Aristotele nel capitolo successivo (1272a, 12 sgg.).
[83] Ai navarchi spettava il comando delle operazioni militari marittime.
[84] I, 625c-638b; II, 660 sgg.; 666e; III, 688a sgg.; IV, 705d.

ὑπολαμβάνουσιν, οὐ καλῶς. φαύλως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰ κοινὰ χρήματα τοῖς Σπαρτιάταις. οὔτε γὰρ ἐν τῷ κοινῷ τῆς πόλεως ἔστιν οὐδὲν πολέμους μεγάλους ἀναγκαζομένοις πολεμεῖν, εἰσφέρουσί τε κακῶς· διὰ γὰρ τὸ τῶν Σπαρτιατῶν εἶναι τὴν πλείστην γῆν οὐκ ἐξετάζουσιν ἀλλήλων τὰς εἰσφοράς. ἀποβέβηκέ τε τοὐναντίον τῷ νομοθέτῃ τοῦ συμφέροντος· τὴν μὲν γὰρ πόλιν πεποίηκεν ἀχρήματον, τοὺς δ' ἰδιώτας φιλοχρημάτους. περὶ μὲν οὖν τῆς Λακεδαιμονίων πολιτείας ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω· ταῦτα γάρ ἐστιν ἃ μάλιστ' ἄν τις ἐπιτιμήσειεν.

'Η δὲ Κρητικὴ πολιτεία πάρεγγυς μέν ἐστι ταύτης, 10
ἔχει δὲ μικρὰ μὲν οὐ χεῖρον, τὸ δὲ πλεῖον ἧττον γλαφυρῶς. καὶ γὰρ ἔοικε καὶ λέγεταί γε τὰ πλεῖστα μεμιμῆσθαι τὴν Κρητικὴν πολιτείαν ἡ τῶν Λακώνων· τὰ δὲ πλεῖστα τῶν ἀρχαίων ἧττον διήρθρωται τῶν νεωτέρων. φασὶ γὰρ τὸν Λυκοῦργον, ὅτε τὴν ἐπιτροπείαν τὴν Χαρίλλου τοῦ βασιλέως καταλιπὼν ἀπεδήμησεν, τότε τὸν πλεῖστον διατρῖψαι χρόνον περὶ Κρήτην διὰ τὴν συγγένειαν· ἄποικοι γὰρ οἱ Λύκτιοι τῶν Λακώνων ἦσαν, κατέλαβον δ' οἱ πρὸς τὴν ἀποικίαν ἐλθόντες τὴν τάξιν τῶν νόμων ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς τότε κατοικοῦσιν. διὸ καὶ νῦν οἱ περίοικοι τὸν αὐτὸν τρόπον χρῶνται αὐτοῖς, ὡς κατασκευάσαντος Μίνω πρώτου τὴν τάξιν τῶν νόμων. δοκεῖ δ' ἡ νῆσος καὶ πρὸς

[85] L'affinità della costituzione di Sparta con quella di Creta era un tema diffuso. Antecedenti della trattazione di Aristotele sono la *Repubblica* (VIII, 544c, 547a sgg.) e le *Leggi* (I, 631b sgg., 634 sgg.; VI, 780e sgg.) di Platone e Eforo. Polibio (VI, 45 sgg.) elenca Platone, Senofonte, Eforo e Callistene tra coloro che avevano rilevato i rapporti tra le due forme costituzionali, mentre per Strabone (481 sgg.) soprattutto Eforo aveva sviluppato questo tema. Probabilmente Eforo aveva sostenuto la derivazione della costituzione spartana da quella cretese, e non solo la loro affinità. Questa versione era però già stata di Erodoto (I, 65, 4-5), che aveva attribuito a Licurgo l'importazione di leggi cretesi. La storia della derivazione delle leggi di Licurgo da quelle di Creta è assente in Platone e in Senofonte. Essa è invece accolta da Aristotele, che accetta anche la notizia che Licurgo sarebbe stato tutore del re Carillo (cfr. però anche, per un'altra versione, che comporta una cronologia diversa, n. 74 sopra). Aristotele non

Deficienti sono anche gli ordinamenti della pubblica finanza presso gli Spartani, che non hanno tesoro pubblico, pur essendo costretti a sostenere grandi guerre, e che hanno un cattivo sistema tributario. Infatti, poiché la maggior parte del territorio è di proprietà degli Spartiati, essi non si sorvegliano reciprocamente nei pagamenti delle tasse. Anche in questo l'effetto sortito dal legislatore è contrario all'utilità: ha reso la città povera e i cittadini avidi.

Sulla costituzione spartana basti quanto si è detto: queste infatti sono le maggiori critiche che le si possono fare.

10. La costituzione cretese è molto vicina alla precedente, della quale non è peggiore in alcuni dettagli, sebbene sia quasi sempre più rozza. Infatti pare e si dice che la costituzione spartana sia prevalentemente un'imitazione della costituzione cretese; e la maggior parte delle leggi antiche è meno perfetta delle leggi moderne. Si dicc chc Licurgo, quando, finito il periodo di tutela del re Carillo, si mise a viaggiare, soggiornasse quasi sempre a Creta, per via dei rapporti di sangue tra i laconi e i cretesi, perché i Littii erano coloni laconi e, partendo per la colonizzazione, avevano assunto le leggi vigenti nelle terre che andavano ad abitare. Ecco perché le leggi sulle quali si reggono tuttora i perieci cretesi sono accettate come se fossero quelle di Minosse, che fu il primo legislatore dell'isola.[85]

Si direbbe che quest'isola sia stata felicemente disposta

segue Erodoto, che faceva di Licurgo il tutore del re Leobote, ma altrove si stacca anche da Eforo, respingendo la notizia che Licurgo stesso fosse stato re (IV, 11, 1296a, 20-21), e contestando, per motivi di cronologia, che Licurgo potesse esser stato scolaro del cretese Taleta (12, 1274a, 25 sgg.). Erodoto (I, 65, 2-4) aveva anche menzionato la tradizione secondo la quale la Pizia aveva suggerito a Licurgo la costituzione spartana, e aveva indicato questa tradizione come alternativa a quella sull'origine cretese, mentre Eforo sembra conciliare le due versioni. Aristotele non menziona affatto l'intervento della Pizia. La storia delle origini cretesi serviva a ricollegare Licurgo a Minosse, il mitico re di Creta (sul quale cfr. n. 39 del libro VII). Il collegamento avveniva attraverso la storia della colonia dorica di Litto. I coloni avrebbero trovato a Creta le leggi minoiche, che sono ancora osservate dai perieci cretesi (sui quali cfr. sopra n. 68). Probabilmente Aristotele trovava anche questa storia in Eforo.

τὴν ἀρχὴν τὴν Ἑλληνικὴν πεφυκέναι καὶ κεῖσθαι καλῶς· πάσῃ γὰρ ἐπίκειται τῇ θαλάττῃ, σχεδὸν τῶν Ἑλλήνων ἱδρυμένων περὶ τὴν θάλατταν πάντων· ἀπέχει γὰρ τῇ μὲν τῆς Πελοποννήσου μικρόν, τῇ δὲ τῆς Ἀσίας τοῦ περὶ Τριόπιον τόπου καὶ Ῥόδου. διὸ καὶ τὴν τῆς θαλάττης ἀρχὴν κατέσχεν ὁ Μίνως, καὶ τὰς νήσους τὰς μὲν ἐχειρώσατο τὰς δ' ᾤκισεν, τέλος δὲ ἐπιθέμενος τῇ Σικελίᾳ τὸν βίον ἐτελεύτησεν ἐκεῖ περὶ Καμικόν.

ἔχει δ' ἀνάλογον ἡ Κρητικὴ τάξις πρὸς τὴν Λακωνικήν. γεωργοῦσί τε γὰρ τοῖς μὲν εἵλωτες
1272a τοῖς δὲ Κρησὶν οἱ περίοικοι, καὶ συσσίτια παρ' ἀμφοτέροις ἔστιν, καὶ τό γε ἀρχαῖον ἐκάλουν οἱ Λάκωνες οὐ φιδίτια ἀλλὰ ἀνδρεῖα, καθάπερ οἱ Κρῆτες, ᾗ καὶ δῆλον ὅτι ἐκεῖθεν ἐλήλυθεν. ἔτι δὲ τῆς πολιτείας ἡ τάξις. οἱ μὲν γὰρ ἔφοροι τὴν αὐτὴν ἔχουσι δύναμιν τοῖς ἐν τῇ Κρήτῃ καλουμένοις κόσμοις, πλὴν οἱ μὲν ἔφοροι πέντε τὸν ἀριθμὸν οἱ δὲ κόσμοι δέκα εἰσίν· οἱ δὲ γέροντες τοῖς γέρουσιν, οὓς καλοῦσιν οἱ Κρῆτες βουλήν, ἴσοι· βασιλεία δὲ πρότερον μὲν ἦν, εἶτα κατέλυσαν οἱ Κρῆτες, καὶ τὴν ἡγεμονίαν οἱ κόσμοι τὴν κατὰ πόλεμον ἔχουσιν· ἐκκλησίας δὲ μετέχουσι πάντες, κυρία δ' οὐδενός ἐστιν ἀλλ' ἢ συνεπιψηφίσαι τὰ δόξαντα τοῖς γέρουσι καὶ τοῖς κόσμοις.

τὰ μὲν οὖν τῶν συσσιτίων ἔχει βέλτιον τοῖς Κρησὶν ἢ τοῖς Λάκωσιν. ἐν μὲν γὰρ Λακεδαίμονι κατὰ κεφαλὴν ἕκαστος εἰσφέρει τὸ τεταγμένον, εἰ δὲ μή, μετέχειν νόμος κωλύει τῆς πολιτείας, καθάπερ εἴρηται καὶ πρότερον, ἐν δὲ Κρήτῃ κοινοτέρως· ἀπὸ πάντων γὰρ τῶν γινομένων καρπῶν τε καὶ βοσκημάτων δημοσίων, καὶ ἐκ τῶν φόρων οὓς φέρουσιν οἱ περίοικοι, τέτακται μέρος τὸ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ τὰς κοι-

86 Promontorio presso Cnido, corrispondente all'attuale capo Crio.

87 Probabilmente si tratta di considerazioni attinte da Eforo, anche se la storia della spedizione di Minosse in Sicilia, alla ricerca di Dedalo, e della sua morte a Camico, un'altura che sovrasta Agrigento, è narrata già da Erodoto (VII, 170, 1).

88 Su iloti spartani e servi cretesi, che Aristotele chiama «perieci» e al-

per il dominio sulla Grecia, per la posizione che ha nel mare lungo il quale abitano quasi tutti i Greci: infatti da una parte non è molto distante dal Peloponneso, mentre rispetto all'Asia è all'altezza del capo Triopo[86] e di Rodi. Perciò Minosse riuscì a ottenere il dominio dei mari e delle isole, alcune delle quali conquistò, altre colonizzò; avendo poi intrapreso la conquista della Sicilia, vi morì presso Camico.[87]

L'ordinamento cretese ha qualcosa di analogo a quello spartano: infatti sono gli iloti che lavorano la terra per gli Spartani, mentre presso i Cretesi sono i perieci,[88] e Spartani e Cretesi 1272a
hanno le mense comuni. In antico gli Spartani le chiamavano non «fidizi» ma «andrie», come i Cretesi; altro segno che dovettero derivare dall'isola. Anche nell'ordinamento sancito dalla costituzione vi è un'analogia, in quanto gli efori hanno la stessa autorità che a Creta hanno quei magistrati che vengono chiamati «cosmi», senonché mentre gli efori sono cinque, i cosmi sono dieci: gli anziani sono del tutto corrispondenti agli anziani che i Cretesi chiamano «consiglio»; un tempo anche i Cretesi ebbero la monarchia, poi la sciolsero e ora ai cosmi spetta la condotta della guerra. Tutti prendono parte all'assemblea, che però non ha nessuna autorità oltre l'approvazione di ciò che hanno deliberato gli anziani e i cosmi.

L'ordinamento delle mense comuni è migliore a Creta che a Sparta, perché a Sparta ciascuno contribuisce con il versamento individuale della quota che gli è assegnata, e per legge perde i diritti politici in caso di inadempienza, come abbiamo già detto anche precedentemente.[89] Invece a Creta c'è un'organizzazione più ampiamente basata sui beni pubblici, perché di tutti i frutti della terra e degli armenti, che derivino sia dai beni pubblici, sia dalle quote versate dai perieci, una parte è destinata al culto degli dèi e alle pubbliche liturgie,[90]

la condizione dei quali ha già fatto un accenno (5, 1264a, 20), cfr. sopra nn. 20 e 68.

[89] 9, 1271a, 26 sgg.

[90] La «liturgia» era un obbligo, gravante sui cittadini più ricchi, di provvedere a proprie spese a quelle che erano ritenute funzioni pubbliche e che potevano andare da imprese militari a spettacoli.

νὰς λειτουργίας, τὸ δὲ τοῖς συσσιτίοις, ὥστ' ἐκ κοινοῦ τρέφεσθαι πάντας, καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας καὶ ἄνδρας· πρὸς δὲ τὴν ὀλιγοσιτίαν ὡς ὠφέλιμον πολλὰ πεφιλοσόφηκεν ὁ νομοθέτης, καὶ πρὸς τὴν διάζευξιν τῶν γυναικῶν, ἵνα μὴ πολυτεκνῶσι, τὴν πρὸς τοὺς ἄρρενας ποιήσας ὁμιλίαν, περὶ ἧς εἰ φαύλως ἢ μὴ φαύλως, ἕτερος ἔσται τοῦ διασκέψασθαι καιρός. ὅτι δὴ τὰ περὶ τὰ συσσίτια βέλτιον τέτακται τοῖς Κρησὶν ἢ τοῖς Λάκωσι, φανερόν· τὰ δὲ περὶ τοὺς κόσμους ἔτι χεῖρον τῶν ἐφόρων. ὃ μὲν γὰρ ἔχει κακὸν τὸ τῶν ἐφόρων ἀρχεῖον, ὑπάρχει καὶ τούτοις (γίνονται γὰρ οἱ τυχόντες), ὃ δ' ἐκεῖ συμφέρει πρὸς τὴν πολιτείαν, ἐνταῦθ' οὐκ ἔστιν. ἐκεῖ μὲν γάρ, διὰ τὸ τὴν αἵρεσιν ἐκ πάντων εἶναι, μετέχων ὁ δῆμος τῆς μεγίστης ἀρχῆς βούλεται μένειν τὴν πολιτείαν· ἐνταῦθα δ' οὐκ ἐξ ἁπάντων αἱροῦνται τοὺς κόσμους ἀλλ' ἐκ τινῶν γενῶν, καὶ τοὺς γέροντας ἐκ τῶν κεκοσμηκότων, περὶ ὧν τοὺς αὐτοὺς ἄν τις εἴπειε λόγους καὶ περὶ τῶν ἐν Λακεδαίμονι γινομένων (τὸ γὰρ ἀνυπεύθυνον καὶ τὸ διὰ βίου μεῖζόν ἐστι γέρας τῆς ἀξίας αὐτοῖς, καὶ τὸ μὴ κατὰ γράμματα ἄρχειν ἀλλ' αὐτογνώμονας ἐπισφαλές). τὸ δ' ἡσυχάζειν μὴ μετέχοντα τὸν δῆμον οὐδὲν σημεῖον τοῦ τετάχθαι καλῶς. οὐδὲν γὰρ λῆμμα ἔστι τοῖς κόσμοις ὥσπερ τοῖς ἐφόροις, πόρρω γ'
1272b ἀποικοῦσιν ἐν νήσῳ τῶν διαφθερούντων.

ἣν δὲ ποιοῦνται τῆς ἁμαρτίας ταύτης ἰατρείαν, ἄτοπος καὶ οὐ πολιτικὴ ἀλλὰ

[91] Questo rinvio non trova riscontro né nella *Politica* né in altri testi aristotelici pervenutici.

[92] Per considerazioni analoghe sull'eforato a Sparta cfr. sopra 9, 1270b, 17 sgg. (cfr. n. 80).

[93] Per un analogo richiamo alle leggi scritte, fatto anche a proposito

un'altra alle mense comuni, sicché tutti, donne, bambini e uomini, vivono dei beni comuni. Il legislatore ha poi studiato molte disposizioni per ottenere la sobrietà, che gli parve utile, e la segregazione delle donne, per evitare che mettessero al mondo troppi figli, dando libertà ai rapporti sessuali tra gli uomini; sul che, se sia un bene o un male, avremo un'altra occasione per discutere.[91]

Che dunque l'ordinamento delle mense comuni sia migliore a Creta che a Sparta è evidente. Ma l'istituzione dei cosmi è peggiore di quella degli efori, perché ciò che di male c'è nella magistratura degli efori (che vi possa accedere gente a caso) c'è anche in quella dei cosmi, alla quale mancano i vantaggi che l'eforato porta alla costituzione della città. Infatti a Sparta la scelta indiscriminata degli efori, dando al popolo la possibilità di adire alla più alta carica, fa sì che esso desideri mantenere immutata la costituzione;[92] a Creta invece i cosmi si scelgono non tra tutti i cittadini, ma solo tra alcuni gruppi familiari, e gli anziani tra quelli che sono stati cosmi. Si potrebbero fare per gli anziani gli stessi discorsi già fatti a proposito di quelli di Sparta: l'irresponsabilità e la durata vitalizia sono prerogative sproporzionate al valore di chi occupa la carica, oltre al pericolo che deriva dal comandare senza attenersi a leggi scritte, ma solo al proprio criterio.[93] E che il popolo resti tranquillo, pur senza partecipare alle cariche, non è segno di buon ordinamento: perché ciò è dovuto piuttosto al fatto che i cosmi, a differenza degli efori, non traggono nessun profitto dalla loro carica, in quanto abitano in un'isola lontano da ogni occasione di corruzione.

Per evitare questo inconveniente i Cretesi hanno escogita- 1272b
to un sistema assurdo e non adatto a una città, ma dispotico:[94]

degli efori, cfr. sopra 9, 1270b, 29-31. Lo stesso motivo è ripreso poco sotto (1272b, 5-7).

[94] Aristotele introduce qui la distinzione tra ciò che è πολιτικός e ciò che è δυναστευτικός. Il primo termine è in relazione con πόλις. Il secondo termine deriva da δυνάστεια, che indica una signoria a carattere dispotico, in mano a un gruppo ristretto di persone o famiglie, che danno luogo alla forma estrema di oligarchia (cfr. n. 22 del IV libro).

δυναστευτική. πολλάκις γὰρ ἐκβάλλουσι συστάντες τινὲς τοὺς κόσμους ἢ τῶν συναρχόντων αὐτῶν ἢ τῶν ἰδιωτῶν· ἔξεστι δὲ καὶ μεταξὺ τοῖς κόσμοις ἀπειπεῖν τὴν ἀρχήν. ταῦτα δὴ πάντα βέλτιον γίνεσθαι κατὰ νόμον ἢ κατ' ἀνθρώπων βούλησιν· οὐ γὰρ ἀσφαλὴς ὁ κανών. πάντων δὲ φαυλότατον τὸ τῆς ἀκοσμίας τῶν δυνατῶν, ἣν καθιστᾶσι πολλάκις ὅταν μὴ δίκας βούλωνται δοῦναι· ᾗ καὶ δῆλον ὡς ἔχει τι πολιτείας ἡ τάξις, ἀλλ' οὐ πολιτεία ἐστὶν ἀλλὰ δυναστεία μᾶλλον. εἰώθασι δὲ διαλαμβάνοντες τὸν δῆμον καὶ τοὺς φίλους ἀναρχίαν ποιεῖν καὶ στασιάζειν καὶ μάχεσθαι πρὸς ἀλλήλους· καίτοι τί διαφέρει τὸ τοιοῦτον ἢ διά τινος χρόνου μηκέτι πόλιν εἶναι τὴν τοιαύτην, ἀλλὰ λύεσθαι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν; ἔστι δ' ἐπικίνδυνος οὕτως ἔχουσα πόλις, τῶν βουλομένων ἐπιτίθεσθαι καὶ δυναμένων. ἀλλά, καθάπερ εἴρηται, σῴζεται διὰ τὸν τόπον· ξενηλασίας γὰρ τὸ πόρρω πεποίηκεν. διὸ καὶ τὸ τῶν περιοίκων μένει τοῖς Κρησίν, οἱ δ' εἵλωτες ἀφίστανται πολλάκις. οὔτε γὰρ ἐξωτερικῆς ἀρχῆς κοινωνοῦσιν οἱ Κρῆτες, νεωστί τε πόλεμος ξενικὸς διαβέβηκεν εἰς τὴν νῆσον, ὃς πεποίηκε φανερὰν τὴν ἀσθένειαν τῶν ἐκεῖ νόμων. περὶ μὲν οὖν ταύτης εἰρήσθω τοσαῦθ' ἡμῖν τῆς πολιτείας.

[95] Così dice il testo della tradizione manoscritta. Ross ha seguito Bernays, leggendo ἀναρχίαν anziché μοναρχίαν in 1272b, 12. Prima Aristotele ha descritto il regime cretese come più vicino alla δυνάστεια che a un regime cittadino vero e proprio (cfr. nota precedente). In un altro passo della *Politica* (VI, 6, 1293a, 30-31) avvicina la signoria (δυνάστεια, appunto) alla monarchia.

[96] 1272a, 41-b, 1.

[97] Gli stranieri e i contatti con gli stranieri erano guardati con molto sospetto a Sparta (Senofonte, *Costituzione di Sparta* XIV, 4).

[98] Nel 346 a.C. Cnosso chiese l'intervento di mercenari guidati da Faleco contro la colonia dorica di Litto (sulla quale cfr. sopra n. 85), che ri-

spesso infatti si formano delle congiure tra gruppi di cosmi o tra privati cittadini, che cacciano i cosmi in carica. Del resto questi hanno la possibilità di rinunciare alla loro autorità prima che spiri il termine ad essi concesso. Ma sarebbe meglio che tutti questi processi fossero regolati dalla legge, e non dal volere degli uomini, che non è canone sicuro. Tuttavia il male peggiore è la dichiarazione della sospensione dei cosmi, alla quale ricorrono spesso i potenti, quando non vogliono pagare il fio di qualche mancanza; donde è chiaro che c'è un qualche ordine costituzionale, ma che non si tratta di una costituzione vera e propria quanto piuttosto di una signoria di pochi. I quali sogliono dividere il popolo in fazioni, crearsi dei gruppi di amici, istituire dei poteri personali di tipo monarchico,[95] fomentare rivolte e guerre intestine. Pertanto, che cos'è questo se non il momentaneo venir meno della città e la dissoluzione della comunità politica? Si aggiunga che una città in queste condizioni è ancora esposta al pericolo di coloro che volessero e potessero aggredirla. Ma, come si è detto,[96] essa si salva per la sua posizione geografica, grazie alla quale la lontananza ha avuto gli stessi effetti che il bando degli stranieri.[97] Perciò i perieci rimangono fedeli ai Cretesi, mentre spesso si ribellano gli iloti: infatti i Cretesi non hanno domini in territorio straniero e la guerra recentemente condotta da stranieri contro Creta[98] ha messo in luce la debolezza delle sue leggi. Ma ormai intorno a questa costituzione basta quanto abbiamo detto.

corse all'aiuto di Sparta. Von Arnim ha invece pensato che si potesse trattare della conquista di parte di Creta a opera del re spartano Agide e di suo fratello Agesilao nel 331. Ma è stato sostenuto che Aristotele si riferisce alla prima impresa, perché ha sempre insistito sul fatto che l'isola era immune da intrusioni straniere, per la posizione geografica di cui godeva. Sembra naturale perciò che si faccia riferimento alla *prima* invasione di Creta. Tra le ragioni per le quali i Cretesi non sono afflitti dalle rivolte dei perieci Aristotele ha menzionato sopra (9, 1269a, 40 sgg.) il fatto che le città cretesi sono solidali nel non prestar aiuto le une ai perieci delle altre. E ancora prima (5, 1264a, 20) aveva fatto cenno alla particolare condizione dei perieci cretesi.

Πολιτεύεσθαι δὲ δοκοῦσι καὶ Καρχηδόνιοι καλῶς καὶ 11
πολλὰ περιττῶς πρὸς τοὺς ἄλλους, μάλιστα δ' ἔνια παραπλησίως τοῖς Λάκωσιν. αὗται γὰρ αἱ τρεῖς πολιτεῖαι ἀλλήλαις τε σύνεγγύς πώς εἰσι καὶ τῶν ἄλλων πολὺ διαφέρουσιν, ἥ τε Κρητικὴ καὶ ἡ Λακωνικὴ καὶ τρίτη τούτων ἡ τῶν Καρχηδονίων. καὶ πολλὰ τῶν τεταγμένων ἔχει παρ' αὐτοῖς καλῶς· σημεῖον δὲ πολιτείας συντεταγμένης τὸ τὸν δῆμον διαμένειν ἐν τῇ τάξει τῆς πολιτείας, καὶ μήτε στάσιν, ὅ τι καὶ ἄξιον εἰπεῖν, γεγενῆσθαι μήτε τύραννον. ἔχει δὲ παραπλήσια τῇ Λακωνικῇ πολιτείᾳ τὰ μὲν συσσίτια τῶν ἑταιριῶν τοῖς φιδιτίοις, τὴν δὲ τῶν ἑκατὸν καὶ τεττάρων ἀρχὴν τοῖς ἐφόροις (πλὴν οὐ χεῖρον· οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῶν τυχόντων εἰσί, ταύτην δ' αἱροῦνται τὴν ἀρχὴν ἀριστίνδην), τοὺς δὲ βασιλεῖς καὶ τὴν γερουσίαν ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ βασιλεῦσι καὶ γέρουσιν· καὶ βέλτιον δὲ τοὺς βασιλεῖς μήτε καθ' αὐτὸ εἶναι γένος μήτε τοῦτο τὸ τυχόν, εἰ δέ τι διαφέρει, ἐκ τούτων αἱρετοὺς μᾶλλον ἢ καθ' ἡλικίαν. μεγάλων γὰρ κύριοι καθεστῶτες, ἂν εὐτελεῖς ὦσι μεγάλα βλάπτουσι, καὶ ἔβλαψαν ἤδη τὴν πόλιν τὴν τῶν Λακεδαιμονίων.

τὰ μὲν οὖν πλεῖστα τῶν ἐπιτιμηθέντων ἂν διὰ τὰς παρεκβάσεις κοινὰ τυγχάνει πάσαις ὄντα ταῖς εἰρημέναις πολιτείαις· τῶν δὲ παρὰ τὴν ὑπόθεσιν τῆς ἀριστοκρατίας καὶ τῆς πολιτείας τὰ μὲν εἰς δῆμον ἐκκλίνει μᾶλλον, τὰ δ' εἰς ὀλιγαρχίαν. τοῦ μὲν γὰρ τὰ μὲν προσ-

99 Altrove (*Politica* V, 7, 1307a, 5) Aristotele accenna al tentativo di Annone di farsi un potere personale a Cartagine (cfr. n. 72 del V libro).

100 Cfr. sopra 10, 1272a, 2-3. Aristotele parla qui alla lettera di mense comuni dei «membri delle eterie» (τῶν ἑταιριῶν). Le «eterie» erano gruppi soprattutto di nobili e ricchi cittadini, che avevano tra loro rapporti di solidarietà e interessi e che agivano di comune accordo nel controllo delle cariche politiche. È difficile capire che cosa significhi esattamente questo termine applicato a Cartagine.

101 Sulla procedura per la nomina degli efori a Sparta cfr. sopra n. 80.

11. Pare che anche i Cartaginesi abbiano una buona costituzione e per molti aspetti migliore di quella degli altri, ma soprattutto affine in alcuni punti a quella degli Spartani. Infatti queste tre costituzioni, la cretese, la spartana e, terza, la cartaginese, sono in un certo senso reciprocamente affini e ben diverse dalle altre. E i Cartaginesi, dal canto loro, hanno escogitato molti buoni ordinamenti: segno della bontà della costituzione è che, pur essendoci l'elemento popolare, la città persiste nell'ordine costituito e in essa non sorgono né ribellioni[99] (il che val la pena di essere detto) né tirannidi.

Questa costituzione è molto affine a quella spartana perché le mense comuni di gruppo sono analoghe ai fidizi,[100] la magistratura dei Centoquattro è simile all'eforato (senonché non è peggiore di esso, perché i membri della magistratura spartana sono scelti a caso, quelli della magistratura cartaginese secondo il criterio del valore personale),[101] e tra i re e il consiglio degli anziani c'è perfetta analogia. Anzi queste istituzioni sono migliori a Cartagine, in quanto qui i re non derivano sempre dalla stessa schiatta né da una stirpe a caso ma semmai, se ci sono stirpi che si sono distinte, vengono scelti da queste senza far prevalere il criterio dell'età. Infatti, poiché sono padroni di decidere delle cose più importanti, se non hanno valore, arrecano gravissimi danni come già ne hanno 1273a
arrecati alla città di Sparta.

Le riserve che si possono fare a questa costituzione per i suoi tralignamenti sono proprio quelle che si possono fare in comune per le costituzioni testé considerate. Le sue deviazioni rispetto all'aristocrazia e al regime costituzionale sono alcune verso la democrazia e altre verso l'oligarchia.[102] Di pre-

[102] Dove, come a Sparta, Creta e Cartagine, c'è un sistema costituzionale rigido, alcune disposizioni possono andare in senso contrario a quel che la costituzione si propone, o comunque possono generare conseguenze negative. Ma Cartagine è caratterizzata da vere e proprie *oscillazioni costituzionali*, nel senso che ha un'ispirazione centrale di tipo costituzionale e aristocratico, ma presenta deviazioni verso l'oligarchia e la democrazia. Anche altrove (IV, 7, 1293b, 14-16; V, 12, 1316a, 33-34) Aristotele indica la costituzione di Cartagine come aristocratica.

ἄγειν τὰ δὲ μὴ προσάγειν πρὸς τὸν δῆμον οἱ βασιλεῖς κύριοι μετὰ τῶν γερόντων, ἂν ὁμογνωμονῶσι πάντες, εἰ δὲ μή, καὶ τούτων ὁ δῆμος. ἃ δ' ἂν εἰσφέρωσιν οὗτοι, οὐ διακοῦσαι μόνον ἀποδιδόασι τῷ δήμῳ τὰ δόξαντα τοῖς ἄρχουσιν, ἀλλὰ κύριοι κρίνειν εἰσὶ καὶ τῷ βουλομένῳ τοῖς εἰσφερομένοις ἀντειπεῖν ἔξεστιν, ὅπερ ἐν ταῖς ἑτέραις πολιτείαις οὐκ ἔστιν. τὸ δὲ τὰς πενταρχίας κυρίας οὔσας πολλῶν καὶ μεγάλων ὑφ' αὑτῶν αἱρετὰς εἶναι, καὶ τὴν τῶν ἑκατὸν ταύτας αἱρεῖσθαι, τὴν μεγίστην ἀρχήν, ἔτι δὲ ταύτας πλείονα ἄρχειν χρόνον τῶν ἄλλων (καὶ γὰρ ἐξεληλυθότες ἄρχουσι καὶ μέλλοντες) ὀλιγαρχικόν, τὸ δὲ ἀμίσθους καὶ μὴ κληρωτὰς ἀριστοκρατικὸν θετέον, καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον, καὶ τὸ τὰς δίκας ὑπὸ τῶν ἀρχείων δικάζεσθαι πάσας (καὶ μὴ ἄλλας ὑπ' ἄλλων, καθάπερ ἐν Λακεδαίμονι). παρεκβαίνει δὲ τῆς ἀριστοκρατίας ἡ τάξις τῶν Καρχηδονίων μάλιστα πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν κατά τινα διάνοιαν ᾗ συνδοκεῖ τοῖς πολλοῖς· οὐ γὰρ μόνον ἀριστίνδην ἀλλὰ καὶ πλουτίνδην οἴονται δεῖν αἱρεῖσθαι τοὺς ἄρχοντας· ἀδύνατον γὰρ τὸν ἀποροῦντα καλῶς ἄρχειν καὶ σχολάζειν. εἴπερ οὖν τὸ μὲν αἱρεῖσθαι πλουτίνδην ὀλιγαρχικὸν τὸ δὲ κατ' ἀρετὴν ἀριστοκρατικόν, αὕτη τις ἂν εἴη τάξις τρίτη, καθ' ἥνπερ συντέτακται [καὶ] τοῖς Καρχηδονίοις τὰ περὶ τὴν πολι-

[103] Non sappiamo che cosa le *pentarchie* fossero. Non sappiamo neppure se i Cento menzionati qui siano la stessa cosa dei Centoquattro menzionati sopra (1272b, 34-35).

[104] Aristotele (III, 1, 1275b, 7 sgg.) informa che a Sparta gli efori giudicavano le cause concernenti i contratti, gli anziani giudicavano i casi di omicidio e altre magistrature altri casi, mentre a Cartagine le stesse magistrature giudicavano tutte le cause. A Sparta e a Cartagine l'amministrazione della giustizia era affidata a magistrati anziché a tribunali costi-

sentare o non presentare certe decisioni al popolo sono padroni i re insieme con gli anziani, quando tra queste autorità vi sia accordo; in caso contrario è il popolo che decide anche di queste questioni. E quando re e anziani presentano una qualche proposta al popolo, non gli espongono solo i pareri delle autorità per sentire la sua decisione, ma i membri dell'assemblea sono veramente in grado di decidere e possono opporsi a chi ha recato la proposta; il che non accade nelle altre costituzioni. Il fatto che le pentarchie, che sono in grado di decidere le questioni più numerose e più importanti, si rinnovino per cooptazione, che eleggano i membri della magistratura più importante, cioè quella dei Cento,[103] che durino più che ogni altra magistratura (infatti i suoi membri hanno potere quando sono già usciti di carica e quando stanno per prenderne possesso) è un elemento oligarchico; invece sono un elemento aristocratico la carica senza mercede, l'assenza del sorteggio ecc., l'assegnazione di tutte le cause ai magistrati senza la distribuzione di alcune ad alcuni magistrati e di altre ad altri, come avviene a Sparta.[104] La costituzione di Cartagine tende ad allontanarsi dall'aristocrazia per avvicinarsi soprattutto all'oligarchia. Agisce qui un modo di pensare comune: si ritiene che non solo chi vale, ma anche chi è ricco debba essere scelto per i posti di comando, essendo impossibile che chi è povero possa comandare bene e avere tempo libero per le occupazioni politiche. Se dunque lo scegliere in base alla ricchezza è indizio di oligarchia, mentre lo scegliere in base alla virtù è indizio di aristocrazia, sarà un terzo tipo di costituzione quella adottata anche dai Cartaginesi, che eleg-

tuiti da giurie, emanazione dell'assemblea. La competenza del tribunale era fondata sul principio democratico che la giustizia è amministrata dal popolo, mentre l'autorità del magistrato-giudice era fondata sul principio aristocratico della superiorità del merito. Può darsi che Aristotele vedesse nella specializzazione giudiziaria delle magistrature spartane una deviazione dal principio aristocratico. Egli infatti considerava l'eforato un'istituzione democratica (cfr. 9, 1270b, 6 sgg.); e dunque l'attribuzione agli efori di certe cause poteva essere equivalente all'attribuzione di certe cause ai tribunali popolari nelle democrazie.

τείαν· αἱροῦνται γὰρ εἰς δύο ταῦτα βλέποντες, καὶ μάλιστα τὰς μεγίστας, τούς τε βασιλεῖς καὶ τοὺς στρατηγούς. δεῖ δὲ νομίζειν ἁμάρτημα νομοθέτου τὴν παρέκβασιν εἶναι τῆς ἀριστοκρατίας ταύτην. ἐξ ἀρχῆς γὰρ τοῦθ' ὁρᾶν ἔστι τῶν ἀναγκαιοτάτων, ὅπως οἱ βέλτιστοι δύνωνται σχολάζειν καὶ μηδὲν ἀσχημονεῖν, μὴ μόνον ἄρχοντες ἀλλὰ μηδ' ἰδιωτεύοντες. εἰ δὲ δεῖ βλέπειν καὶ πρὸς εὐπορίαν χάριν σχολῆς, φαῦλον τὸ τὰς μεγίστας ὠνητὰς εἶναι τῶν ἀρχῶν, τήν τε βασιλείαν καὶ τὴν στρατηγίαν. ἔντιμον γὰρ ὁ νόμος οὗτος ποιεῖ τὸν πλοῦτον μᾶλλον τῆς ἀρετῆς, καὶ τὴν πόλιν ὅλην φιλοχρήματον. ὅ τι δ' ἂν ὑπολάβῃ τίμιον εἶναι τὸ κύριον, ἀνάγκη καὶ τὴν τῶν ἄλλων πολιτῶν δόξαν ἀκολουθεῖν τούτοις. ὅπου δὲ μὴ μάλιστα ἀρετὴ τιμᾶται, ταύτην
1273b οὐχ οἷόν τε βεβαίως ἀριστοκρατεῖσθαι τὴν πολιτείαν. ἐθίζεσθαι δ' εὔλογον κερδαίνειν τοὺς ὠνουμένους, ὅταν δαπανήσαντες ἄρχωσιν· ἄτοπον γὰρ εἰ πένης μὲν ὢν ἐπιεικὴς δὲ βουλήσεται κερδαίνειν, φαυλότερος δ' ὢν οὐ βουλήσεται δαπανήσας. διὸ δεῖ τοὺς δυναμένους ἄριστ' ἀργεῖν, τούτους ἄρχειν. βέλτιον δ', εἰ καὶ προεῖτο τὴν εὐπορίαν τῶν ἐπιεικῶν ὁ νομοθέτης, ἀλλὰ ἀρχόντων γε ἐπιμελεῖσθαι τῆς σχολῆς. φαῦλον δ' ἂν δόξειεν εἶναι καὶ τὸ πλείους ἀρχὰς τὸν αὐτὸν ἄρχειν· ὅπερ εὐδοκιμεῖ παρὰ τοῖς Καρχηδονίοις· ἓν γὰρ ὑφ' ἑνὸς ἔργον ἄριστ' ἀποτελεῖται. δεῖ δ' ὅπως γίνηται τοῦθ'

gono i loro magistrati badando ai due fattori contemporaneamente, e soprattutto quando si tratta delle cariche più importanti, come quella dei re e dei generali.

Ma bisogna pur ammettere che un errore del legislatore consiste appunto in questa deviazione dal tipo aristocratico, perché è una delle cose più necessarie far sì fin dal principio che i migliori siano liberi da ogni preoccupazione giornaliera e non siano tenuti a prestazioni indegne, non solo quando esercitano il potere, ma anche quando vivono da privati cittadini. E se bisogna pur prestare attenzione alla ricchezza come condizione necessaria per la libertà dalle preoccupazioni giornaliere, è tuttavia un male che le cariche più importanti, quella di re e di generale, possano essere comprate. Così la legge rende la ricchezza più preziosa della virtù e introduce in tutta la città l'amore delle ricchezze: qualunque cosa il potere supremo ritenga degna di stima, è necessario che anche l'opinione degli altri cittadini si uniformi a questa valutazione. Ma dove la virtù non è stimata sopra ogni altra cosa non è possibile introdurre una costituzione saldamente aristocrati- 1273b
ca. Ed è comprensibile che chi ha comprato le cariche si abitui a sfruttarle, quando è giunto al potere dopo aver esaurito il suo patrimonio, perché sarebbe strano che, se un povero dabbene vuol guadagnare, non lo volesse una persona meno dabbene, dopo aver consumato tutte le sue ricchezze. Perciò è necessario che comandino quelli che sono in grado di farlo nel modo migliore.[105] Ma sarebbe meglio, se anche si trascura la ricchezza delle persone dabbene, almeno prendersi cura della libertà dei magistrati dalle necessità della vita.

Sembrerebbe poi una mancanza la possibilità che una medesima persona abbia più cariche, come pure presso i Cartaginesi si ritiene prassi onorevole. Eppure solo se una sola persona compie una sola funzione il risultato riesce nel modo

[105] Il testo manoscritto di 1273b, 5 reca un ἀρισταρχεῖν che è stato variamente corretto. Abbiamo seguito la proposta di Dreizehnter di leggere δεῖ τοὺς δυναμένους ἄριστ' ἂν τούτους ἄρχειν.

ὁρᾶν τὸν νομοθέτην, καὶ μὴ προστάττειν τὸν αὐτὸν αὐλεῖν καὶ σκυτοτομεῖν. ὥσθ' ὅπου μὴ μικρὰ ⟨ἡ⟩ πόλις, πολιτικώτερον πλείονας μετέχειν τῶν ἀρχῶν, καὶ δημοτικώτερον· κοινότερόν τε γὰρ καθάπερ εἴπομεν καὶ κάλλιον ἕκαστον ἀποτελεῖται τῶν αὐτῶν καὶ θᾶττον. δῆλον δὲ τοῦτο ἐπὶ τῶν πολεμικῶν καὶ τῶν ναυτικῶν· ἐν τούτοις γὰρ ἀμφοτέροις διὰ πάντων ὡς εἰπεῖν διελήλυθε τὸ ἄρχειν καὶ τὸ ἄρχεσθαι. ὀλιγαρχικῆς δ' οὔσης τῆς πολιτείας ἄριστα ⟨στάσιν⟩ ἐκφεύγουσι τῷ πλουτεῖν αἰεί τι τοῦ δήμου μέρος, ἐκπέμποντες ἐπὶ τὰς πόλεις. τούτῳ γὰρ ἰῶνται καὶ ποιοῦσι μόνιμον τὴν πολιτείαν. ἀλλὰ τουτί ἐστι τύχης ἔργον, δεῖ δὲ ἀστασιάστους εἶναι διὰ τὸν νομοθέτην. νῦν δέ, ἂν ἀτυχία γένηταί τις καὶ τὸ πλῆθος ἀποστῇ τῶν ἀρχομένων, οὐδὲν ἔστι φάρμακον διὰ τῶν νόμων τῆς ἡσυχίας. περὶ μὲν οὖν τῆς Λακεδαιμονίων πολιτείας καὶ Κρητικῆς καὶ τῆς Καρχηδονίων, αἵπερ δικαίως εὐδοκιμοῦσι, τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.

Τῶν δὲ ἀποφηναμένων τι περὶ πολιτείας ἔνιοι μὲν οὐκ 12
ἐκοινώνησαν πράξεων πολιτικῶν οὐδ' ὡντινωνοῦν, ἀλλὰ διετέλεσαν ἰδιωτεύοντες τὸν βίον, περὶ ὧν εἴ τι ἀξιόλογον, εἴρηται σχεδὸν περὶ πάντων, ἔνιοι δὲ νομοθέται γεγόνασιν, οἱ μὲν ταῖς οἰκείαις πόλεσιν οἱ δὲ καὶ τῶν ὀθνείων τισί, πολιτευθέντες αὐτοί· καὶ τούτων οἱ μὲν νόμων ἐγένοντο δημι-

[106] Non è chiaro in che cosa consista l'«inviare nelle città» (1273b, 19-20), di cui alla lettera parla il testo. Altrove (VI, 5, 1320b, 4-7) Aristotele dice che i Cartaginesi inviano il popolo nei dintorni (πρὸς τὰς περιοικίδας) ad arricchirsi. Si è pensato che si trattasse di città di indigeni, costretti ad accettare una dipendenza dai Cartaginesi.

[107] Aristotele ha incominciato il II libro della *Politica* (1, 1260b, 29

migliore. A questo deve badare il legislatore e non deve far suonare il flauto e far fare il calzolaio alla stessa persona. Perciò, quando si tratta di una città non piccola, è provvedimento più consono all'organizzazione politica e alla democrazia che un maggior numero di cittadini partecipino alle cariche politiche; ed è più conforme all'interesse comune, come dicevamo, che ciascuno porti a termine i propri compiti meglio e con maggior rapidità. Il che appare subito chiaro dalla considerazione di ciò che avviene in guerra e nella navigazione, dove tra tutti vengono per così dire distribuiti il comando e l'obbedienza.

Pur avendo una costituzione oligarchica, i Cartaginesi evitano benissimo le rivolte favorendo sempre l'arricchimento di una parte della popolazione con il suo invio nelle città dipendenti.[106] Così fronteggiano la situazione e rendono stabile la costituzione. Ma a questo modo ci si affida al caso, mentre il legislatore stesso dovrebbe pensare a tener lontane le sedizioni. Ora, se accade una qualche sventura e la maggioranza abbandona i suoi capi, le leggi non offrono nessun rimedio per riportare la pace.

Nelle costituzioni spartana, cretese e cartaginese, giustamente rinomate, così stanno le cose.

12. Di coloro che hanno detto il loro parere intorno alla costituzione alcuni non presero mai parte alle azioni politiche o pubbliche in genere, ma trascorsero tutta la loro vita da privati cittadini (e praticamente di tutti costoro si è già messo in luce ciò che dissero di importante);[107] altri furono legislatori, o nelle proprie città, o presso alcuni popoli stranieri, prendendo parte attiva al governo; di questi ultimi, poi, alcuni ela-

sgg.) dicendo di voler esaminare le costituzioni reali più famose e quelle puramente teoriche. Dopo l'esame della *Repubblica* e delle *Leggi* di Platone introduce (7, 1266a, 31 sgg.) l'esposizione dei progetti costituzionali di privati cittadini o di filosofi e politici, e passa a parlare di Falea e di Ippodamo, a proposito del quale avverte (8, 1267b, 29-30) che fu il primo a costruire il piano costituzionale di una città senza aver esercitato la vita politica.

ουργοὶ μόνον, οἱ δὲ καὶ πολιτείας, οἷον καὶ Λυκοῦργος καὶ Σόλων· οὗτοι γὰρ καὶ νόμους καὶ πολιτείας κατέστησαν. περὶ μὲν οὖν τῆς Λακεδαιμονίων εἴρηται, Σόλωνα δ' ἔνιοι μὲν οἴονται νομοθέτην γενέσθαι σπουδαῖον· ὀλιγαρχίαν τε γὰρ καταλῦσαι λίαν ἄκρατον οὖσαν, καὶ δουλεύοντα τὸν δῆμον παῦσαι, καὶ δημοκρατίαν καταστῆσαι τὴν πάτριον, μείξαντα καλῶς τὴν πολιτείαν· εἶναι γὰρ τὴν μὲν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴν ὀλιγαρχικόν, τὸ δὲ τὰς ἀρχὰς αἱρετὰς ἀριστοκρατικόν, τὰ δὲ δικαστήρια δημοτικόν. ἔοικε δὲ Σόλων
1274a ἐκεῖνα μὲν ὑπάρχοντα πρότερον οὐ καταλῦσαι, τήν τε βουλὴν καὶ τὴν τῶν ἀρχῶν αἵρεσιν, τὸν δὲ δῆμον καταστῆσαι, τὰ δικαστήρια ποιήσας ἐκ πάντων. διὸ καὶ μέμφονταί τινες αὐτῷ· λῦσαι γὰρ θάτερα, κύριον ποιήσαντα τὸ δικαστήριον πάντων, κληρωτὸν ὄν. ἐπεὶ γὰρ τοῦτ' ἴσχυσεν, ὥσπερ τυράννῳ τῷ δήμῳ χαριζόμενοι τὴν πολιτείαν εἰς τὴν νῦν δημοκρατίαν μετέστησαν· καὶ τὴν μὲν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴν Ἐφιάλτης ἐκόλουσε καὶ Περικλῆς, τὰ δὲ δικαστήρια μισθοφόρα κατέστησε Περικλῆς, καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἕκαστος τῶν δημαγωγῶν προήγαγεν αὔξων εἰς τὴν νῦν δημοκρατίαν. φαίνεται δ' οὐ κατὰ τὴν Σόλωνος γενέσθαι τοῦτο προαίρεσιν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀπὸ συμπτώματος (τῆς ναυαρχίας γὰρ ἐν τοῖς Μηδικοῖς ὁ δῆμος αἴτιος γενόμενος ἐφρονηματίσθη καὶ δημαγωγοὺς ἔλαβε φαύλους ἀντιπολιτευομένων τῶν ἐπιεικῶν), ἐπεὶ Σόλων γε ἔοικε τὴν ἀναγκαιοτάτην ἀποδιδόναι τῷ δήμῳ δύναμιν, τὸ τὰς ἀρχὰς αἱρεῖσθαι καὶ εὐθύνειν (μηδὲ γὰρ τούτου κύριος ὢν ὁ δῆμος δοῦλος ἂν εἴη καὶ πολέμιος), τὰς δ' ἀρχὰς ἐκ τῶν γνωρί-

108 Cfr. III, 11, 1281b, 32 sgg.

109 Cfr. anche *Costituzione di Atene* 25 e 27.

110 In un altro passo della *Politica* (V, 4, 1304a, 17 sgg.) Aristotele dà una versione leggermente diversa, sostenendo che la vittoria nelle guerre persiane rafforza l'Areopago, mentre solo in un secondo tempo l'impor-

borarono soltanto leggi, altri anche la costituzione, come Licurgo e Solone che diedero leggi e costituzione.[108]

Della costituzione spartana si è già parlato, di Solone alcuni dicono che fosse un buon legislatore che abolì l'oligarchia, divenuta troppo potente, mise fine alla servitù del popolo e istituì la democrazia patria con una costituzione che sanciva una saggia combinazione. Infatti il consiglio dell'Areopago era l'elemento oligarchico, le cariche elettive erano l'elemento aristocratico e i tribunali quello democratico. Pare che Solone non abbia abolito le istituzioni già vigenti, come il con- 1274a
siglio e le magistrature elettive, ma abbia dato una funzione al popolo stabilendo che le giurie fossero accessibili a tutti. E proprio per questo alcuni gli rimproverano di aver distrutto uno degli elementi della costituzione, avendo fatto del tribunale, eletto a sorte, l'arbitro di tutte le questioni. Dopo che questo sistema fu entrato in vigore, accontentando sempre il popolo come se fosse stato un tiranno, si ridusse la costituzione all'attuale democrazia: Efialte e Pericle[109] limitarono il potere dell'Areopago, Pericle concesse uno stipedio ai giurati e di questo passo ciascuno dei demagoghi si spinse innanzi sulla strada della democrazia attuale. Non pare che Solone avesse imboccato questa strada, che sarebbe stata percorsa più che altro per effetto delle circostanze: infatti il popolo, che durante le guerre persiane fu elemento decisivo nella conquista del primato sul mare, tenne molto alla propria potenza e si lasciò guidare da demagoghi inetti, malgrado l'opposizione dei cittadini per bene.[110] Solone aveva concesso al popolo il potere indispensabile, l'elezione dei magistrati e la loro sorveglianza[111] (prerogative senza le quali esso sarebbe stato schiavo e ostile), stabilendo però che tutte le cariche fossero occupate da uomini dotati di una buona reputazione e

tanza della flotta vittoriosa a Salamina e lo sviluppo del potere marittimo conducono alla democrazia. Entrambe le versioni sono presenti nella *Costituzione di Atene*.

[111] Sul potere di sorveglianza sui magistrati previsto dalla costituzione soloniana cfr. anche *Costituzione di Atene* 9.

μων καὶ τῶν εὐπόρων κατέστησε πάσας, ἐκ τῶν πεντακοσιομεδίμνων καὶ ζευγιτῶν καὶ τρίτου τέλους τῆς καλουμένης ἱππάδος· τὸ δὲ τέταρτον τὸ θητικόν, οἷς οὐδεμιᾶς ἀρχῆς μετῆν.

νομοθέται δ' ἐγένοντο Ζάλευκός τε Λοκροῖς τοῖς ἐπιζεφυρίοις, καὶ Χαρώνδας ὁ Καταναῖος τοῖς αὑτοῦ πολίταις καὶ ταῖς ἄλλαις ταῖς Χαλκιδικαῖς πόλεσι ταῖς περὶ Ἰταλίαν καὶ Σικελίαν. πειρῶνται δέ τινες καὶ συνάγειν ὡς Ὀνομακρίτου μὲν γενομένου πρώτου δεινοῦ περὶ νομοθεσίαν, γυμνασθῆναι δ' αὐτὸν ἐν Κρήτῃ, Λοκρὸν ὄντα καὶ ἐπιδημοῦντα, κατὰ τέχνην μαντικήν· τούτου δὲ γενέσθαι Θάλητα ἑταῖρον, Θάλητος δ' ἀκροατὴν Λυκοῦργον καὶ Ζάλευκον, Ζαλεύκου δὲ Χαρώνδαν. ἀλλὰ ταῦτα μὲν λέγουσιν ἀσκεπτότερον τῶν χρόνων λέγοντες. ἐγένετο δὲ καὶ Φιλόλαος ὁ Κορίνθιος νομοθέτης Θηβαίοις. ἦν δ' ὁ Φιλόλαος τὸ μὲν γένος τῶν Βακχιαδῶν, ἐραστὴς δὲ γενόμενος Διοκλέους τοῦ νικήσαντος Ὀλυμπίασιν, ὡς ἐκεῖνος τὴν πόλιν ἔλιπε διαμισήσας τὸν ἔρωτα τὸν τῆς μητρὸς Ἀλκυόνης, ἀπῆλθεν εἰς Θήβας· κἀκεῖ τὸν βίον ἐτελεύτησαν ἀμφότεροι. καὶ νῦν ἔτι δεικνύουσι τοὺς τάφους αὐτῶν ἀλλήλοις μὲν εὐσυνόπτους ὄντας, πρὸς δὲ τὴν τῶν Κορινθίων χώραν τὸν μὲν σύνοπτον τὸν δ' οὐ σύνοπτον· μυθολογοῦσι γὰρ αὐτοὺς οὕτω τάξασθαι τὴν ταφήν, τὸν μὲν Διοκλέα διὰ τὴν ἀπέχθειαν τοῦ πάθους, ὅπως μὴ ἄποπτος ἔσται ἡ Κορινθία ἀπὸ τοῦ χώματος, τὸν δὲ Φιλόλαον ὅπως
1274b ἄποπτος. ᾤκησαν μὲν οὖν διὰ τὴν τοιαύτην αἰτίαν παρὰ τοῖς Θηβαίοις, νομοθέτης δ' αὐτοῖς ἐγένετο Φιλόλαος περί

[112] Zaleuco viene di solito assegnato al VII sec. a.C. e una leggenda ne faceva un servo pastore al quale i Locresi si erano affidati su suggerimento dell'oracolo di Apollo. Caronda era stato invece, nel VI secolo, il legislatore leggendario delle colonie fondate in Sicilia e in Italia da Calcide di Eubea.

[113] Onomacrito fu indovino e poeta religioso che operò ad Atene alla fine del VI sec. a.C. È stato suggerito che qui Aristotele si riferisca a Eforo, come autore del tentativo di costruire una storia unitaria della legislazione, riportandone l'origine a Onomacrito. A questo veniva associato Taleta, al quale venivano ricondotti Zaleuco e Licurgo, mentre a Zaleuco veniva collegato Caronda. Una successione di questo genere non teneva alcun conto della cronologia, come osserva lo stesso Aristotele. Essa

ricchi, i pentacosiomedimni, gli zeugiti e, in terzo luogo, dai cosiddetti cavalieri; alla quarta classe, quella dei teti, non accordò nessun diritto.

Altri legislatori furono Zaleuco a Locri Epizefiria e Caronda di Catania,[112] che diede leggi ai concittadini e alle altre città calcidiche in Italia e in Sicilia. Alcuni tentano di stabilire dei nessi, supponendo che Onomacrito[113] fosse il primo esperto nell'arte legislativa, che l'avesse appresa a Creta, pur essendo di Locri, e che a Creta dimorasse esercitando l'arte dell'indovino, che Taleta[114] fosse suo compagno, che Licurgo e Zaleuco fossero scolari di Taleta e Caronda di Zaleuco. Ma si asseriscono queste cose senza tenere nessun conto della successione cronologica.

Filolao di Corinto fu il legislatore di Tebe. Filolao apparteneva alla schiatta dei Bacchiadi ma, divenuto amante di Diocle,[115] il vincitore dei giochi olimpici, quando questi abbandonò la città per odio contro l'amore incestuoso della madre Alcione, andò a Tebe, ove entrambi finirono i loro giorni. E ancor oggi si mostrano le loro tombe poste in modo che dall'una si veda l'altra, ma l'una volta verso Corinto e l'altra no. E narrano che essi stessi ordinassero questa disposizione delle tombe, perché Diocle, per odio dell'amore della madre, volle che dal suo sepolcro Corinto non fosse visibile, mentre Filolao volle essere rivolto verso di essa. Venuti ad abitare a 1274b
Tebe per le ragioni che abbiamo detto, Filolao divenne legislatore di questa città e, oltre che su altri argomenti, legiferò

però era fondata sull'idea del primato cretese, che effettivamente stava a cuore a Eforo (per il suo tentativo di ricondurre la legislazione di Licurgo a fonti cretesi cfr. sopra n. 85). Ma è presente anche una tradizione che tiene conto della pretesa di fare del locrese Zaleuco il primo legislatore in assoluto. Non solo Zaleuco veniva ricondotto al cretese Taleta, ma lo stesso Onomacrito diventava un locrese che si era formato a Creta. Attraverso Onomacrito alla leggenda cretese veniva associata una figura leggendaria della storia ateniese.

[114] Taleta, appartenente al VII sec., probabilmente è connesso alla poesia corale e dovette essere una figura significativa della cultura spartana.

[115] A Diocle si attribuiva la vittoria nella XIII Olimpiade del 728 a.C.

τ' ἄλλων τινῶν καὶ περὶ τῆς παιδοποιίας, οὓς καλοῦσιν ἐκεῖνοι νόμους θετικούς· καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἰδίως ὑπ' ἐκείνου νενομοθετημένον, ὅπως ὁ ἀριθμὸς σῴζηται τῶν κλήρων. Χαρώνδου δ' ἴδιον μὲν οὐδέν ἐστι πλὴν αἱ δίκαι τῶν ψευδομαρτυριῶν (πρῶτος γὰρ ἐποίησε τὴν ἐπίσκηψιν), τῇ δ' ἀκριβείᾳ τῶν νόμων ἐστὶ γλαφυρώτερος καὶ τῶν νῦν νομοθετῶν.

Φαλέου δ' ἴδιον ἡ τῶν οὐσιῶν ἀνομάλωσις, Πλάτωνος δ' ἥ τε τῶν γυναικῶν καὶ παίδων καὶ τῆς οὐσίας κοινότης καὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν, ἔτι δ' ὁ περὶ τὴν μέθην νόμος, τὸ τοὺς νήφοντας συμποσιαρχεῖν, καὶ τὴν ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἄσκησιν ὅπως ἀμφιδέξιοι γίνωνται κατὰ τὴν μελέτην, ὡς δέον μὴ τὴν μὲν χρήσιμον εἶναι τοῖν χεροῖν τὴν δὲ ἄχρηστον. Δράκοντος δὲ νόμοι μὲν εἰσί, πολιτείᾳ δ' ὑπαρχούσῃ τοὺς νόμους ἔθηκεν· ἴδιον δ' ἐν τοῖς νόμοις οὐδὲν ἔστιν ὅ τι καὶ μνείας ἄξιον, πλὴν ἡ χαλεπότης διὰ τὸ τῆς ζημίας μέγεθος. ἐγένετο δὲ καὶ Πιττακὸς νόμων δημιουργὸς ἀλλ' οὐ πολιτείας· νόμος δ' ἴδιος αὐτοῦ τὸ τοὺς μεθύοντας, ἄν τι πταίσωσι, πλείω ζημίαν ἀποτίνειν τῶν νηφόντων· διὰ γὰρ τὸ πλείους ὑβρίζειν μεθύοντας ἢ νήφοντας οὐ πρὸς τὴν συγγνώμην ἀπέβλεψεν, ὅτι δεῖ μεθύουσιν ἔχειν μᾶλλον, ἀλλὰ πρὸς τὸ συμφέρον. ἐγένετο δὲ καὶ Ἀνδροδάμας Ῥηγῖνος νομοθέτης Χαλκιδεῦσι τοῖς ἐπὶ Θρᾴκης, οὗ τὰ περί τε τὰ φονικὰ καὶ τὰς ἐπικλήρους ἐστίν· οὐ μὴν ἀλλὰ ἴδιόν γε οὐδὲν αὐτοῦ λέγειν ἔχοι τις ἄν. τὰ μὲν οὖν περὶ τὰς πολιτείας, τάς τε κυρίας καὶ τὰς ὑπὸ τινῶν εἰρημένας, ἔστω τεθεωρημένα τὸν τρόπον τοῦτον.

116 Filolao viene considerato l'inventore della adozione, cioè di un mezzo legale per "produrre" figli. Nel testo questo istituto è inteso come un mezzo per conservare la distribuzione originaria dei lotti di proprietà.

117 *Leggi* I, 637 sgg., 643 sgg.; II, 664, 666, 671-672.

118 *Ibid.* VII, 794d-795d.

119 La "costituzione" di Dracone è trattata nel cap. 4 della *Costituzio-*

anche sulla produzione di figli promulgando leggi che i Tebani chiamano di adozione. La preoccupazione specifica della sua legge è la conservazione dei lotti.[116]

Caronda, sebbene non abbia fatto alcuna legge particolare, eccetto quella sui processi per falsa testimonianza (ché per primo definì questo reato), per la precisione delle sue leggi ha raggiunto la più alta perfezione, anche a confronto con i legislatori moderni. Falea si distingue per aver sostenuto la perequazione delle sostanze, Platone la comunanza delle donne, dei fanciulli e dei beni, le mense comuni delle donne, la legge sull'ubriachezza, che dà ai sobrii il comando dei banchetti,[117] quella sugli esercizi militari, nei quali bisogna avere cura di diventare ambidestri, perché una mano non diventi molto abile e l'altra inutile.[118] Vi sono leggi di Dracone[119] che egli inserì in una costituzione preesistente. Esse non hanno nulla di proprio che valga la pena di essere ricordato, se non la loro durezza dovuta all'entità della pena. Anche Pittaco[120] fece leggi, ma nón costituzioni. Una sua legge stabilisce che un ubriaco, se commette qualche mancanza, sconti una pena maggiore che se fosse sobrio: poiché sono più numerosi quelli che compiono i reati in stato di ubriachezza che di sobrietà, non si deve tener conto dell'indulgenza che pure si dovrebbe avere per un ebbro, ma di ciò che è utile. Androdamante reggino[121] legiferò per i Calcidesi di Tracia sui delitti di sangue e sulle ragazze ereditiere: su di lui non c'è nulla di speciale da dire.

Son queste le nostre considerazioni sulle costituzioni, su quelle in vigore e su quelle escogitate dai teorici.

ne di Atene, che ha sollevato molti dubbi. Effettivamente qui Aristotele nega espressamente che Dracone abbia promulgato una costituzione e si limita ad attribuirgli leggi che s'inserivano in una costituzione preesistente.

[120] Pittaco nella seconda metà del VII sec. e al principio del VI fu tiranno di Mitilene.

[121] Non abbiamo notizie su questo personaggio.

Γ

Τῷ περὶ πολιτείας ἐπισκοποῦντι, καὶ τίς ἑκάστη καὶ I
ποία τις, σχεδὸν πρώτη σκέψις περὶ πόλεως ἰδεῖν, τί ποτέ ἐστιν ἡ πόλις. νῦν γὰρ ἀμφισβητοῦσιν, οἱ μὲν φάσκοντες τὴν πόλιν πεπραχέναι τὴν πρᾶξιν, οἱ δ' οὐ τὴν πόλιν ἀλλὰ τὴν ὀλιγαρχίαν ἢ τὸν τύραννον· τοῦ δὲ πολιτικοῦ καὶ τοῦ νομοθέτου πᾶσαν ὁρῶμεν τὴν πραγματείαν οὖσαν περὶ πόλιν, ἡ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις. ἐπεὶ δ' ἡ πόλις τῶν συγκειμένων, καθάπερ ἄλλο τι τῶν ὅλων μὲν συνεστώτων δ' ἐκ πολλῶν μορίων, δῆλον ὅτι πρότερον ὁ πολίτης ζητητέος· ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθός ἐστιν.
1275a ὥστε τίνα χρὴ καλεῖν πολίτην καὶ τίς ὁ πολίτης ἐστὶ σκεπτέον. καὶ γὰρ ὁ πολίτης ἀμφισβητεῖται πολλάκις· οὐ γὰρ τὸν αὐτὸν ὁμολογοῦσι πάντες εἶναι πολίτην· ἔστι γάρ τις ὃς ἐν δημοκρατίᾳ πολίτης ὢν ἐν ὀλιγαρχίᾳ πολλάκις οὐκ ἔστι πολίτης. τοὺς μὲν οὖν ἄλλως πως τυγχάνοντας ταύτης τῆς προσηγορίας, οἷον τοὺς ποιητοὺς πολίτας, ἀφετέον· ὁ δὲ πολίτης οὐ τῷ οἰκεῖν που πολίτης ἐστίν (καὶ γὰρ μέτ-

[1] Negli stati greci i meteci erano i forestieri residenti in possesso di una qualifica ben definita, che li distingueva dagli altri stranieri, dando loro un posto riconosciuto nella comunità. Non avendo la cittadinanza,

LIBRO TERZO

1. Chi istituisce una ricerca sulla costituzione, per cercare il tipo in cui ogni costituzione rientra o quello in cui rientra una costituzione determinata, deve forse innanzitutto condurre la sua indagine intorno alla città, per determinare che cosa essa sia, in quanto città. Ora, proprio su questo problema esistono dei pareri discordi, in quanto alcuni ritengono che sia essa il soggetto dell'azione, altri ritengono che lo sia non la città, ma l'oligarchia o la tirannide; vediamo che tutta l'opera dell'uomo politico e del legislatore è rivolta alla città, ma la costituzione è un ordine imposto a quelli che la abitano.

Poiché la città è un composto, come una qualsiasi altra totalità costituita di molte parti, è chiaro che bisogna prima cercare che cos'è il cittadino: infatti la città è costituita da una moltitudine di cittadini, sicché sorge il problema di determi- 1275a
nare a chi spetti questa qualifica e che cosa essa significhi. E anche nella soluzione di questo problema si è spesso in dubbio, perché non tutti si accordano nel riconoscere le stesse persone come cittadini: infatti chi lo è in una democrazia spesso non lo è in un'oligarchia.

Prescindendo da coloro che hanno acquistato la cittadinanza in una qualche maniera straordinaria, come quelli che sono stati fatti cittadini, non si è cittadini perché si abita un certo luogo (ché anche i meteci[1] e gli schiavi condividono con i

non godevano dei diritti politici e legali dei cittadini, ed erano sottoposti a tasse, dalle quali i cittadini erano esenti.

οικοι καὶ δοῦλοι κοινωνοῦσι τῆς οἰκήσεως), οὐδ' οἱ τῶν δικαίων μετέχοντες οὕτως ὥστε καὶ δίκην ὑπέχειν καὶ δικάζεσθαι (τοῦτο γὰρ ὑπάρχει καὶ τοῖς ἀπὸ συμβόλων κοινωνοῦσιν [καὶ γὰρ ταῦτα τούτοις ὑπάρχει]· πολλαχοῦ μὲν οὖν οὐδὲ τούτων τελέως οἱ μέτοικοι μετέχουσιν, ἀλλὰ νέμειν ἀνάγκη προστάτην, ὥστε ἀτελῶς πως μετέχουσι τῆς τοιαύτης κοινωνίας), ἀλλὰ καθάπερ καὶ παῖδας τοὺς μήπω δι' ἡλικίαν ἐγγεγραμμένους καὶ τοὺς γέροντας τοὺς ἀφειμένους φατέον εἶναι μέν πως πολίτας, οὐχ ἁπλῶς δὲ λίαν ἀλλὰ προστιθέντας τοὺς μὲν ἀτελεῖς τοὺς δὲ παρηκμακότας ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον (οὐδὲν γὰρ διαφέρει· δῆλον γὰρ τὸ λεγόμενον). ζητοῦμεν γὰρ τὸν ἁπλῶς πολίτην καὶ μηδὲν ἔχοντα τοιοῦτον ἔγκλημα διορθώσεως δεόμενον, ἐπεὶ καὶ περὶ τῶν ἀτίμων καὶ φυγάδων ἔστι τὰ τοιαῦτα καὶ διαπορεῖν καὶ λύειν. πολίτης δ' ἁπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὁρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς. τῶν δ' ἀρχῶν αἱ μέν εἰσι διῃρημέναι κατὰ χρόνον, ὥστ' ἐνίας μὲν ὅλως δὶς τὸν αὐτὸν οὐκ ἔξεστιν ἄρχειν, ἢ διὰ τινῶν ὡρισμένων χρόνων· ὁ δ' ἀόριστος, οἷον ὁ δικαστὴς καὶ ⟨ὁ⟩ ἐκκλησιαστής. τάχα μὲν οὖν ἂν φαίη τις οὐδ' ἄρχοντας εἶναι τοὺς τοιούτους, οὐδὲ μετέχειν διὰ ταῦτ' ἀρχῆς· καίτοι γελοῖον τοὺς κυριωτάτους ἀποστερεῖν ἀρχῆς. ἀλλὰ διαφερέτω μηδέν· περὶ ὀνόματος γὰρ ὁ λόγος· ἀνώνυμον γὰρ τὸ κοινὸν ἐπὶ δικαστοῦ καὶ

[2] Trattati tra città potevano prevedere che i cittadini adissero i tribunali di una delle città contraenti, anche se non era la loro (cfr. *Costituzione di Atene* 59, 6).

cittadini il luogo di residenza), né perché si abbia accesso alle istituzioni giudiziarie, sì da poter comparire in un tribunale o da potervi citare qualcun altro (ché questo diritto deriva anche dai trattati[2] che lo concedono a chi li ha stipulati; e spesso i meteci non ne godono che parzialmente, in quanto devono ricorrere a un patrono,[3] il che impedisce loro di far parte in senso pieno di una comunità). Tutti costoro sono nella condizione dei fanciulli che non hanno ancora raggiunto l'età necessaria per essere iscritti nella cittadinanza e dei vecchi che sono esonerati dai loro uffici, ma che pure bisogna chiamare in qualche modo cittadini, sebbene non in senso assoluto, in quanto si deve specificare per gli uni che sono cittadini imperfetti e per gli altri che sono cittadini scaduti o con altre qualificazioni del genere (né sono necessarie ulteriori specificazioni, perché è chiaro ciò che voglio dire). Del resto noi cerchiamo la definizione del cittadino in senso assoluto, senza limitazioni che poi richiedono chiarimenti; perché anche a proposito dei cittadini disonorati e traditori ci si può domandare se siano cittadini, e si può rispondere.

Ma il miglior criterio per definire il cittadino in assoluto è la partecipazione ai tribunali e alle magistrature. Delle magistrature alcune sono sottoposte a vincoli di tempo, sicché nessuno potrebbe occuparle due volte, oppure potrebbe, ma solo a intervalli determinati di tempo; altre non hanno limiti, quale quella di giudice o membro dell'assemblea popolare. Forse qualcuno potrebbe sostenere che costoro non comandano né, per il loro ufficio, partecipano alla magistratura, sebbene sia ridicolo negare la partecipazione alla magistratura proprio a quelli che hanno in mano la potenza maggiore. Ma trascuriamo questa differenza, dal momento che si tratta di una questione meramente verbale, in quanto non esiste un nome con cui designare ciò che è comune al giudice e al membro del-

[3] I meteci dovevano scegliersi un patrono (προστάτης) al momento della registrazione. Non è chiaro se e in che misura dovessero farsi rappresentare da lui negli altri rapporti con la città.

ἐκκλησιαστοῦ, τί δεῖ ταῦτ' ἄμφω καλεῖν. ἔστω δὴ διορισμοῦ χάριν ἀόριστος ἀρχή. τίθεμεν δὴ πολίτας τοὺς οὕτω μετέχοντας.

ὁ μὲν οὖν μάλιστ' ἂν ἐφαρμόσας ὁρισμὸς ἐπὶ πάντας τοὺς λεγομένους πολίτας σχεδὸν τοιοῦτός ἐστιν· δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τῶν πραγμάτων ἐν οἷς τὰ ὑποκείμενα διαφέρει τῷ εἴδει, καὶ τὸ μὲν αὐτῶν ἐστι πρῶτον τὸ δὲ δεύτερον τὸ δ' ἐχόμενον, ἢ τὸ παράπαν οὐδὲν ἔστιν, ᾗ τοιαῦτα, τὸ κοινόν, ἢ γλίσχρως. τὰς δὲ πολιτείας ὁρῶμεν εἴδει διαφερούσας ἀλλήλων, καὶ τὰς μὲν ὑστέρας τὰς δὲ
1275b προτέρας οὔσας· τὰς γὰρ ἡμαρτημένας καὶ παρεκβεβηκυίας ἀναγκαῖον ὑστέρας εἶναι τῶν ἀναμαρτήτων (τὰς δὲ παρεκβεβηκυίας πῶς λέγομεν, ὕστερον ἔσται φανερόν). ὥστε καὶ τὸν πολίτην ἕτερον ἀναγκαῖον εἶναι τὸν καθ' ἑκάστην πολιτείαν. διόπερ ὁ λεχθεὶς ἐν μὲν δημοκρατίᾳ μάλιστ' ἐστὶ πολίτης, ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις ἐνδέχεται μέν, οὐ μὴν ἀναγκαῖον. ⟨ἐν⟩ ἐνίαις γὰρ οὐκ ἔστι δῆμος, οὐδ' ἐκκλησίαν νομίζουσιν ἀλλὰ συγκλήτους, καὶ τὰς δίκας δικάζουσι κατὰ μέρος, οἷον ἐν Λακεδαίμονι τὰς τῶν συμβολαίων δικάζει τῶν ἐφόρων ἄλλος ἄλλας, οἱ δὲ γέροντες τὰς φονικάς, ἑτέρα δ' ἴσως ἀρχή τις ἑτέρας. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ

[4] Il presupposto di questa osservazione è una tesi che Aristotele attribuisce ai sostenitori della teoria delle idee (*Etica nicomachea* I, 4, 1096a, 17 sgg.). Essi dicevano che ai termini di una successione non corrisponde un'idea unitaria. In questo senso non ci dovrebbe essere l'idea di numero, perché i numeri costituiscono una successione del tipo 1, 2, 3... (cfr. anche *Etica eudemia* I, 8, 1218a, 1 sgg.). Questa argomentazione è ripresa qui da Aristotele. Egli afferma che la cittadinanza è una «cosa» (πρᾶγμα), che contiene come proprio «soggetto» (ὑποκείμενον) la costituzione. Per Aristotele spesso il soggetto è *contenuto* nella cosa, intesa come complesso di proprietà delle quali esso è soggetto. La cittadinanza allora dipende dalla costituzione, come una proprietà dipende da un soggetto del quale si predica, ossia è una proprietà che spetta a un individuo in base alla costituzione della città cui appartiene. Le costituzioni sono

l'assemblea. Per risolvere il problema, potremo escogitare il termine «carica a tempo indeterminato» e stabilire poi che cittadini siano quelli che possono adire a queste magistrature.

Una definizione del genere è quella che meglio rende la condizione di quelli che ricevono il titolo di cittadini. Del resto non deve sfuggire che quando si tratta di cose che contengono soggetti diversi per specie e disposti in successione, primo, secondo, terzo e così via, tra esse, per quel che esse sono, non c'è nulla di comune o c'è soltanto un legame molto tenue.[4] Ora, è di dominio comune che le costituzioni differiscano specificamente e che alle une spetti il primo posto, alle altre l'ultimo, dal momento che bisogna considerare posteriori 1275b
le costituzioni errate e degenerate rispetto a quelle perfette (e sarà chiaro più tardi[5] in che senso intendiamo parlare di costituzioni degenerate). Di conseguenza anche il cittadino sarà necessariamente diverso secondo la costituzione. Perciò il cittadino quale noi l'abbiamo definito si trova essenzialmente nella democrazia, sebbene possa anche trovarsi nelle altre forme di governo, nelle quali però può mancare. In alcune città non c'è funzione politica del popolo, né si raduna l'assemblea popolare, ma vengono solo diramate delle convocazioni straordinarie[6] e anche l'amministrazione della giustizia viene affidata a organi competenti. Questo è il caso di Sparta, dove gli efori si distribuiscono le varie cause aventi attinenza con i contratti, gli anziani giudicano i delitti di sangue e un'altra magistratura gli altri crimini. Lo stesso avviene a

differenti per specie, proprio come i numeri, che compaiono nell'argomentazione dell'*Etica nicomachea*. E anche le costituzioni si possono disporre in una successione del tipo 1, 2, 3..., nel senso che prima vengono le costituzioni migliori e poi le loro degenerazioni. È stato osservato che Aristotele tende spesso a unificare i diversi sensi (matematico, logico, metafisico, etico ecc.) nei quali si intendevano le relazioni di anteriorità-posteriorità.

[5] L'occasione più vicina in cui questo tema è ripreso è la fine del cap. 6 di questo libro (1279a, 17 sgg.).

[6] Si è pensato che Aristotele alludesse alla differenza tra i regimi democratici, nei quali le assemblee si radunano in sedute ordinarie secondo scadenze fisse, e i regimi oligarchici.

Καρχηδόνα· πάσας γὰρ ἀρχαί τινες κρίνουσι τὰς δίκας. ἀλλ' ἔχει διόρθωσιν ὁ τοῦ πολίτου διορισμός. ἐν γὰρ ταῖς ἄλλαις πολιτείαις οὐχ ὁ ἀόριστος ἄρχων ἐκκλησιαστής ἐστι καὶ δικαστής, ἀλλὰ ὁ κατὰ τὴν ἀρχὴν ὡρισμένος· τούτων γὰρ ἢ πᾶσιν ἢ τισὶν ἀποδέδοται τὸ βουλεύεσθαι καὶ δικάζειν ἢ περὶ πάντων ἢ περὶ τινῶν. τίς μὲν οὖν ἐστιν ὁ πολίτης, ἐκ τούτων φανερόν· ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν.

Ὁρίζονται δὲ πρὸς τὴν χρῆσιν πολίτην τὸν ἐξ ἀμφοτέρων 2
πολιτῶν καὶ μὴ θατέρου μόνον, οἷον πατρὸς ἢ μητρός, οἱ δὲ καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλέον ζητοῦσιν, οἷον ἐπὶ πάππους δύο ἢ τρεῖς ἢ πλείους. οὕτω δὲ ὁριζομένων πολιτικῶς καὶ παχέως, ἀποροῦσί τινες τὸν τρίτον ἐκεῖνον ἢ τέταρτον, πῶς ἔσται πολίτης. Γοργίας μὲν οὖν ὁ Λεοντῖνος, τὰ μὲν ἴσως ἀπορῶν τὰ δ' εἰρωνευόμενος, ἔφη, καθάπερ ὅλμους εἶναι τοὺς ὑπὸ τῶν ὁλμοποιῶν πεποιημένους, οὕτω καὶ Λαρισαίους τοὺς ὑπὸ τῶν δημιουργῶν πεποιημένους· εἶναι γάρ τινας λαρισοποιούς. ἔστι δ' ἁπλοῦν.

[7] Cfr. n. 104 del II libro.

[8] Aristotele pone a fondamento di questa definizione del cittadino la distinzione tra le costituzioni democratiche e le altre. Le prime sono caratterizzate dalla presenza dell'*assemblea*, della quale il cittadino è membro per sempre, e del *tribunale*, che è in qualche modo un'emanazione dell'assemblea, e che ha il supremo potere giudiziario. Nelle altre costituzioni invece il potere deliberativo e quello giudiziario risiedono nelle magistrature. In alcuni casi ci sono magistrature con entrambi i poteri, in altri casi alcune magistrature esercitano il potere deliberativo e altre quello giudiziario. I poteri poi possono essere specializzati per competenze oppure no (cfr. la nota precedente).

Cartagine, ove alcune magistrature hanno giurisdizione su tutti i crimini.[7]

Ma la nostra definizione di cittadino deve essere corretta, perché nelle costituzioni non democratiche il potere che spetta al membro dell'assemblea o al giudice non costituisce una magistratura indeterminata, ma è assegnato a magistrature definite. Queste magistrature hanno tutte il potere deliberativo e quello giudiziario oppure alcune l'uno e altre l'altro, e in tutte le materie o alcune in certe materie e altre in altre. Da ciò risulta chiaro chi sia il cittadino: tale diciamo quello che ha la possibilità di adire alle cariche deliberative e giudiziarie[8] di una città che è, in breve, l'insieme di cittadini abbastanza numerosi per costituire una comunità indipendente.

2. In pratica si definisce cittadino colui che è nato da genitori entrambi cittadini, non essendo sufficiente che uno solo lo fosse, per esempio solo il padre o solo la madre; altri vanno anche oltre risalendo alla seconda o alla terza generazione e anche più in là.[9] Ma stabilita questa definizione di uso politico e di semplice applicazione, qualcuno potrebbe chiedere come fosse cittadino il terzo o quarto ascendente cui risalire. Gorgia di Leontini, in parte trattando seriamente la questione e in parte ironizzando, diceva che, come mortai sono quegli strumenti fatti dai fabbricatori di mortai, così cittadini di Larissa sono quelle persone che sono state fatte tali da artigiani adibiti a quella funzione, perché ci sono dei fabbricatori di Larissei.[10] Del resto questo quesito è semplice, perché se que-

[9] Ad Atene Pericle aveva proposto che fosse cittadino solo chi fosse nato da padre e madre cittadini ateniesi (*Costituzione di Atene* 26, 3).

[10] Gorgia da Leontini, in Sicilia, era uno dei più celebri sofisti, vissuto nel pieno del V secolo e fino alla prima parte del IV. Secondo Aristotele, Gorgia osservava ironicamente che cittadini si "è fabbricati", così come sono fabbricati gli oggetti artificiali; sicché è del tutto vano pretendere condizioni "naturali" per la cittadinanza. Qualcuno ha voluto vedere un'ironia ancora più sottile. Gorgia avrebbe potuto giocare sul fatto che «Larissei» poteva significare tanto "cittadini di Larissa" quanto "vasi di Larissa", che pare fossero abbastanza famosi. Inoltre Gorgia avrebbe detto che i Larissei (intesi appunto ambiguamente come persone o va-

εἰ γὰρ μετεῖχον κατὰ τὸν ῥηθέντα διορισμὸν τῆς πολιτείας, ἦσαν πολῖται· καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατὸν ἐφαρμόττειν τὸ ἐκ πολίτου ἢ ἐκ πολίτιδος ἐπὶ τῶν πρώτων οἰκησάντων ἢ κτισάντων.

ἀλλ' ἴσως ἐκεῖνο μᾶλλον ἔχει ἀπορίαν, ὅσοι μετέσχον μεταβολῆς γενομένης πολιτείας, οἷον ⟨ἃ⟩ Ἀθήνησιν ἐποίησε Κλεισθένης μετὰ τὴν τῶν τυράννων ἐκβολήν· πολλοὺς γὰρ ἐφυλέτευσε ξένους καὶ δούλους μετοίκους. τὸ δ' ἀμφισβήτημα πρὸς τούτους ἐστὶν οὐ τίς πολίτης, ἀλλὰ πότερον ἀδίκως ἢ δικαίως. καίτοι κἂν τοῦτό τις ἔτι προσαπορήσειεν,
1276a ἆρ' εἰ μὴ δικαίως πολίτης, οὐ πολίτης, ὡς ταὐτὸ δυναμένου τοῦ τ' ἀδίκου καὶ τοῦ ψευδοῦς. ἐπεὶ δ' ὁρῶμεν καὶ ἄρχοντάς τινας ἀδίκως, οὓς ἄρχειν μὲν φήσομεν ἀλλ' οὐ δικαίως, ὁ δὲ πολίτης ἀρχῇ τινὶ διωρισμένος ἐστίν (ὁ γὰρ κοινωνῶν τῆς τοιᾶσδε ἀρχῆς πολίτης ἐστίν, ὡς ἔφαμεν), δῆλον ὅτι πολίτας μὲν εἶναι φατέον καὶ τούτους·
3 περὶ δὲ τοῦ δικαίως ἢ μὴ δικαίως συνάπτει πρὸς τὴν εἰρημένην πρότερον ἀμφισβήτησιν. ἀποροῦσι γάρ τινες πόθ' ἡ πόλις ἔπραξε καὶ πότε οὐχ ἡ πόλις, οἷον ὅταν ἐξ ὀλιγαρχίας ἢ τυραννίδος γένηται

si) sono opera di «artigiani» (δημιουργοί), giocando sul fatto che in alcune città greche δημιουργός era il titolo che spettava ad alcuni magistrati (cfr. n. 11 del VI libro).

[11] La definizione della cittadinanza in base allo *status* dei genitori o degli ascendenti è un criterio pratico e semplice, che può adempiere certi scopi politici, ma ha dei difetti teorici e non può valere per tutti i casi. Infatti il rinvio agli ascendenti apre una catena di rinvii, il cui primo anello non può essere definito come gli altri, e non è disponibile quando si tratta di città nuove e di colonie. Aristotele sembra far valere implicitamente la superiorità della definizione di cittadino, proposta alla fine del capitolo precedente, come colui che partecipa alle cariche deliberative e giudiziarie.

gli antenati partecipavano al potere politico secondo la definizione del cittadino enunciata sopra, questo titolo non può essere loro rifiutato, dal momento che non è possibile applicare il criterio della nascita da genitori che possedessero già la cittadinanza ai primi abitanti o ai fondatori della città.[11]

Ma forse un problema ben più grave è rappresentato da quelli che hanno ottenuto il diritto di cittadinanza dopo un rivolgimento costituzionale, come avvenne ad Atene quando Clistene, dopo la cacciata dei tiranni, iscrisse tra i cittadini molti stranieri e molti schiavi come meteci.[12] In questi casi la difficoltà non sta nel determinare chi sia cittadino, ma nel determinare se chi lo è lo sia giustamente o no. E qualcuno potrebbe ancora chiedere se, allora, chi non giustamente è citta- 1276a
dino addirittura non sia cittadino, identificando così l'ingiusto e il falso. Ma, poiché vediamo che vi sono dei magistrati che occupano ingiustamente la loro carica, e che tuttavia diciamo che esercitano la magistratura, sebbene non giustamente, e poiché il cittadino è definito proprio dalla possibilità di accedere a una qualche magistratura (perché, come dicemmo,[13] chi partecipa a una qualche carica è cittadino), è chiaro che bisogna riconoscere come cittadini anche quelli.

3. La questione se giustamente o no costoro siano cittadini si connette con il problema che abbiamo affrontato precedentemente.[14] Infatti alcuni pongono il quesito in questi termini: quando un atto si può dire compiuto dalla città e quando no? Per esempio nel passaggio dall'oligarchia o dalla tirannide

[12] Cfr. *Costituzione di Atene* 21, dove però non si accenna a questo provvedimento.

[13] Cfr. la fine del capitolo precedente.

[14] La questione è stata posta all'inizio di questo libro (I, 1274b, 34 sgg.). Sembra che in questo capoverso Aristotele faccia questo ragionamento. La distinzione tra atti della città e atti dei governanti sarebbe giustificata quando ci sono regimi tirannici o oligarchici, che si fondano sulla forza, mentre gli atti delle democrazie dovrebbero coincidere con gli atti della città. Ma il presupposto di questa tesi è che le democrazie non siano mai regimi fondati sulla forza. E invece alcune democrazie sono fondate sulla forza: dunque l'identità tra atti della città e atti dei governanti in regime di democrazia non ha validità assoluta.

δημοκρατία (τότε γὰρ οὔτε τὰ συμβόλαια ἔνιοι βούλονται διαλύειν, ὡς οὐ τῆς πόλεως ἀλλὰ τοῦ τυράννου λαβόντος, οὔτ' ἄλλα πολλὰ τῶν τοιούτων, ὡς ἐνίας τῶν πολιτειῶν τῷ κρατεῖν οὔσας, ἀλλὰ οὐ διὰ τὸ κοινῇ συμφέρον)· εἴπερ οὖν καὶ δημοκρατοῦνταί τινες κατὰ τὸν τρόπον τοῦτον, ὁμοίως τῆς πόλεως φατέον εἶναι ταύτης τὰς τῆς πολιτείας ταύτης πράξεις καὶ τὰς ἐκ τῆς ὀλιγαρχίας καὶ τῆς τυραννίδος. ἔοικε δ' οἰκεῖος ὁ λόγος εἶναι τῆς ἀπορίας ταύτης πως, πότε χρὴ λέγειν τὴν πόλιν εἶναι τὴν αὐτὴν ἢ μὴ τὴν αὐτὴν ἀλλ' ἑτέραν. ἡ μὲν οὖν ἐπιπολαιοτάτη τῆς ἀπορίας ζήτησις περὶ τὸν τόπον καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἐστίν· ἐνδέχεται γὰρ διαζευχθῆναι τὸν τόπον καὶ τοὺς ἀνθρώπους, καὶ τοὺς μὲν ἕτερον τοὺς δ' ἕτερον οἰκῆσαι τόπον.

ταύτην μὲν οὖν πραοτέραν θετέον τὴν ἀπορίαν (πολλαχῶς γὰρ τῆς πόλεως λεγομένης, ἐστί πως εὐμάρεια τῆς τοιαύτης ζητήσεως)· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν τὸν αὐτὸν κατοικούντων ἀνθρώπων πότε δεῖ νομίζειν μίαν εἶναι τὴν πόλιν; οὐ γὰρ δὴ τοῖς τείχεσιν· εἴη γὰρ ἂν Πελοποννήσῳ περιβαλεῖν ἓν τεῖχος. τοιαύτη δ' ἴσως ἐστὶ καὶ Βαβυλὼν καὶ πᾶσα ἥτις ἔχει περιγραφὴν μᾶλλον ἔθνους ἢ πόλεως· ἧς γέ φασιν ἑαλωκυίας τρίτην ἡμέραν οὐκ αἰσθέσθαι τι μέρος τῆς πόλεως.

ἀλλὰ περὶ μὲν ταύτης τῆς ἀπορίας εἰς ἄλλον καιρὸν χρήσιμος ἡ σκέψις (περὶ γὰρ μεγέθους τῆς πόλεως, τό τε πόσον καὶ πό-

[15] Aristotele fa spesso ricorso alla plurivocità di un termine (*Topici* VIII, 3, 158b, 8 sgg.). In questo caso il fatto che "città" abbia più di un significato permette di inquadrare i diversi aspetti sotto i quali l'unità e la permanenza della città si manifestano. Nella prima parte di questo capitolo Aristotele ha sollevato il problema se la città permanga attraverso i cambiamenti costituzionali. La difficoltà di trovare una soluzione soddisfacente a questo problema rimanderebbe ai *costituenti materiali* della città, come il *luogo* e gli *abitanti*. Però neppure questi sono sufficienti, perché gli abitanti di una città potrebbero vivere dispersi, pur mantenen-

alla democrazia. Appunto perciò in questi mutamenti politici alcuni si rifiutano di osservare i contratti in quanto li ritengono stipulati dal tiranno e non dalla città, e di ritenersi vincolati da altri impegni, sul fondamento che alcuni regimi politici nascono dalla preponderanza della forza e non dalla preoccupazione della pubblica utilità. Ora, se anche alcune democrazie sono di questo tipo, le loro azioni devono essere riconosciute come atti della città nella stessa misura in cui lo sono riconosciuti gli atti dell'oligarchia e della tirannide.

E qui forse tornerebbe a proposito questa difficoltà: quando una città è rimasta la stessa o quando è mutata? Il modo più comune di risolvere questo problema sta nella determinazione del luogo in cui sorge la città e dei membri che la costituiscono, perché uomini e luogo possono esser separati, in quanto gli abitanti possono essere dispersi in luoghi diversi. Questa difficoltà, dunque, va considerata di facile soluzione (perché la plurivocità del termine «città» facilita questa ricerca); analogo discorso si può fare a chi chiedesse quando più uomini abitanti uno stesso luogo debbono essere considerati come costituenti di una città.[15] Infatti non basta che si chiudano in una cerchia di mura, perché sarebbe possibile circondare anche il Peloponneso con un'unica cinta di mura. In questa condizione è forse Babilonia e ogni altra città che abbia la configurazione di un popolo più che di un agglomerato urbano; tanto che si dice che quando Babilonia fu conquistata, nel terzo giorno una parte di essa non se ne era ancora accorta.[16]

Ma è opportuno rinviare questa ricerca a un'altra occasione.[17] Il politico infatti deve sapere quale grandezza è conve-

do l'appartenenza alla medesima cittadinanza, mentre non basta che più persone vivano nello stesso luogo per costituire una città, ma occorre anche una comunanza di stirpe. Subito dopo Aristotele reca l'esempio del Peloponneso che, secondo Erodoto (VIII, 73), era abitato da sette popoli.

[16] Alla grandezza di Babilonia Aristotele ha già fatto riferimento (II, 6, 1265a, 14).

[17] Questa espressione non va intesa come un rinvio a un luogo determinato. Subito dopo Aristotele prospetta anche l'eventuale opportunità che una città sia costituita da stirpi diverse.

τερον ἔθνος ἓν ᾖ πλείω συμφέρει, δεῖ μὴ λανθάνειν τὸν πολιτικόν)· ἀλλὰ τῶν αὐτῶν κατοικούντων τὸν αὐτὸν τόπον, πότερον ἕως ἂν ᾖ τὸ γένος ταὐτὸ τῶν κατοικούντων, τὴν αὐτὴν εἶναι φατέον πόλιν, καίπερ αἰεὶ τῶν μὲν φθειρομένων τῶν δὲ γινομένων, ὥσπερ καὶ ποταμοὺς εἰώθαμεν λέγειν τοὺς αὐτοὺς καὶ κρήνας τὰς αὐτάς, καίπερ αἰεὶ τοῦ μὲν ἐπιγινομένου νάματος τοῦ δ' ὑπεξιόντος, ἢ τοὺς μὲν ἀνθρώπους φατέον εἶναι τοὺς αὐτοὺς διὰ τὴν τοιαύτην αἰτίαν, τὴν δὲ
1276b πόλιν ἑτέραν; εἴπερ γάρ ἐστι κοινωνία τις ἡ πόλις, ἔστι δὲ κοινωνία πολιτῶν πολιτείας, γινομένης ἑτέρας τῷ εἴδει καὶ διαφερούσης τῆς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δόξειεν ἂν καὶ τὴν πόλιν εἶναι μὴ τὴν αὐτήν, ὥσπερ γε καὶ χορὸν ὁτὲ μὲν κωμικὸν ὁτὲ δὲ τραγικὸν ἕτερον εἶναί φαμεν, τῶν αὐτῶν πολλάκις ἀνθρώπων ὄντων, ὁμοίως δὲ καὶ πᾶσαν ἄλλην κοινωνίαν καὶ σύνθεσιν ἑτέραν, ἂν εἶδος ἕτερον ᾖ τῆς συνθέσεως, οἷον ἁρμονίαν τῶν αὐτῶν φθόγγων ἑτέραν εἶναι λέγομεν, ἂν ὁτὲ μὲν ᾖ Δώριος ὁτὲ δὲ Φρύγιος. εἰ δὴ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, φανερὸν ὅτι μάλιστα λεκτέον τὴν αὐτὴν πόλιν εἰς τὴν πολιτείαν βλέποντας· ὄνομα δὲ καλεῖν ἕτερον ἢ ταὐτὸν ἔξεστι καὶ τῶν αὐτῶν κατοικούντων αὐτὴν καὶ πάμπαν ἑτέρων ἀνθρώπων. εἰ δὲ δίκαιον διαλύειν ἢ μὴ διαλύειν, ὅταν εἰς ἑτέραν μεταβάλῃ πολιτείαν ἡ πόλις, λόγος ἕτερος.

Τῶν δὲ νῦν εἰρημένων ἐχόμενόν ἐστιν ἐπισκέψασθαι 4
πότερον τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ πολίτου σπουδαίου θετέον, ἢ μὴ τὴν αὐτήν. ἀλλὰ μὴν εἴ γε τοῦτο τυ-

[18] In questo capitolo Aristotele ha discusso le diverse interpretazioni possibili dell'unità e permanenza della città, che possono fondarsi sulla *forma costituzionale*, sul *luogo* o sulla *popolazione*. Alla fine sembra che propenda per la forma costituzionale, pur non nascondendosi che questa soluzione crea il problema della validità degli atti pubblici nel passaggio da un regime politico all'altro. In realtà si direbbe che Aristotele ha soprattutto cercato di confutare la tesi che l'unità della città vada cercata nella sua configurazione spaziale o nella popolazione. Contro la semplice unità territoriale Aristotele fa valere l'importanza dei vincoli di stirpe.

niente che una città abbia e se è meglio che essa sia costituita da una sola o da più popolazioni. Ma quando la stessa popolazione abita lo stesso luogo, bisogna ammettere che, fino a quando resta identica la stirpe degli abitanti, la città rimane identica a se stessa, anche se alcuni muoiono e altri nascono, così come siamo soliti dire che i fiumi e le fonti restano gli stessi anche se onda succede a onda, oppure bisogna dire che, proprio per una ragione del genere, gli uomini restano gli stessi, ma la città muta? E poiché la città è una certa comu- 1276b
nanza e comunanza di cittadini che hanno una costituzione, se la costituzione muta di specie e cambia, bisognerebbe pur ammettere che necessariamente la città non è più la stessa. È ciò che avviene nel coro, di cui diciamo che è diverso se è comico o tragico, sebbene spesso sia composto dalle stesse persone. L'analogia vale con ogni altra forma di comunanza e di unione, che mutano con il cambiare della specie dell'unione: per esempio un'armonia costituita dagli stessi suoni viene considerata diversa se è dorica o frigia. Se quanto abbiamo detto è vero, è chiaro che il criterio per stabilire l'identità della città è la costituzione che la regge; essa può mutare il nome o conservarlo, quando mutano o restano gli stessi i cittadini che la abitano. Se però sia giusto, quando vi sia stato un mutamento di costituzione, riconoscere o no gli obblighi del precedente regime, è un altro discorso.[18]

4. Dopo gli argomenti testé trattati si presenta questo problema: se si debba porre che la virtù dell'uomo dabbene e quella del buon cittadino siano la stessa oppure no. Ma se

Ma contro l'unità di stirpe fa valere la possibilità che esista una città costituita da stirpi diverse. Infine anche una città che avesse unità territoriale e di stirpe, sarebbe materialmente mutevole per il continuo ricambio dei suoi abitanti, dovuto alle nascite e alle morti. Sembra dunque che l'unità politica non possa essere materiale, ma debba essere formale, data dalla costituzione, nonostante il problema della continuità degli atti pubblici che questa soluzione lascia aperto. Come i primi due capitoli di questo libro hanno tentato di definire la condizione di cittadinanza in base alle *funzioni* politiche, così questo capitolo tenta di definire la condizione di città in base alla *forma* politica.

χεῖν δεῖ ζητήσεως, τὴν τοῦ πολίτου τύπῳ τινὶ πρῶτον ληπτέον. ὥσπερ οὖν ὁ πλωτὴρ εἷς τις τῶν κοινωνῶν ἐστιν, οὕτω καὶ τὸν πολίτην φαμέν. τῶν δὲ πλωτήρων καίπερ ἀνομοίων ὄντων τὴν δύναμιν (ὁ μὲν γάρ ἐστιν ἐρέτης, ὁ δὲ κυβερνήτης, ὁ δὲ πρῳρεύς, ὁ δ' ἄλλην τιν' ἔχων τοιαύτην ἐπωνυμίαν) δῆλον ὡς ὁ μὲν ἀκριβέστατος ἑκάστου λόγος ἴδιος ἔσται τῆς ἀρετῆς, ὁμοίως δὲ καὶ κοινός τις ἐφαρμόσει πᾶσιν. ἡ γὰρ σωτηρία τῆς ναυτιλίας ἔργον ἐστὶν αὐτῶν πάντων· τούτου γὰρ ἕκαστος ὀρέγεται τῶν πλωτήρων. ὁμοίως τοίνυν καὶ τῶν πολιτῶν, καίπερ ἀνομοίων ὄντων, ἡ σωτηρία τῆς κοινωνίας ἔργον ἐστί, κοινωνία δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία· διὸ τὴν ἀρετὴν ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πολίτου πρὸς τὴν πολιτείαν. εἴπερ οὖν ἔστι πλείω πολιτείας εἴδη, δῆλον ὡς οὐκ ἐνδέχεται τοῦ σπουδαίου πολίτου μίαν ἀρετὴν εἶναι, τὴν τελείαν· τὸν δ' ἀγαθὸν ἄνδρα φαμὲν κατὰ μίαν ἀρετὴν εἶναι, τὴν τελείαν.

ὅτι μὲν οὖν ἐνδέχεται πολίτην ὄντα σπουδαῖον μὴ κεκτῆσθαι τὴν ἀρετὴν καθ' ἣν σπουδαῖος ἀνήρ, φανερόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ κατ' ἄλλον τρόπον ἔστι διαποροῦντας ἐπελθεῖν τὸν αὐτὸν λόγον περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας. εἰ γὰρ ἀδύνατον ἐξ ἁπάντων σπουδαίων ὄντων εἶναι πόλιν, δεῖ γ' ἕκαστον τὸ καθ' αὐτὸν ἔργον εὖ ποιεῖν, τοῦτο δὲ ἀπ' ἀρετῆς·

[19] Questo passaggio non è del tutto chiaro. Nel capoverso precedente Aristotele ha cercato di mostrare che la virtù del cittadino non coincide con la virtù dell'uomo buono, perché quest'ultima è unica per tutti, mentre la virtù politica è diversa secondo le diverse mansioni. Neppure se si fa consistere la virtù politica nella partecipazione dei cittadini alla comunità, la virtù che così viene definita sarà identica alla virtù in assoluto, perché si tratterà di una virtù relativa al tipo di costituzione propria della città di appartenenza. Altro cioè sarà il tipo di vita "comune" presente in un'aristocrazia e altro quello presente in una democrazia. A questo punto si inserisce questo capoverso, che contiene la seguente argomentazione:

questa questione ha da essere oggetto di ricerca, si deve prima tratteggiare a grandi linee la virtù del cittadino. Questi, come il marinaio, è membro di una comunità. Sebbene i marinai differiscano l'uno dall'altro per le capacità che sono peculiari a ciascuno di essi (e infatti uno è rematore, un altro timoniere, un altro ancora vedetta e gli altri hanno altri nomi distribuiti alla stessa maniera dei precedenti), chiaramente la definizione più precisa di ciascuno si riferisce alla virtù che gli è propria, e tuttavia vi sarà una definizione comune che si adatta a tutti in modo simile. Infatti la sicurezza della navigazione è l'opera di tutti quanti e ciò cui ciascuno tende. La stessa cosa avviene per i cittadini, i quali sono sì diversi gli uni dagli altri, ma hanno il compito comune di salvare la comunità, che consiste nella costituzione: perciò si deve necessariamente ammettere che la virtù del cittadino si commisura alla costituzione. Poiché vi sono più specie di costituzioni, è chiaro che non è possibile che la virtù posseduta dal cittadino buono sia un'unica virtù, perfetta; mentre, al contrario, diciamo che l'uomo dabbene è tale in quanto possiede una sola virtù che è perfetta.

È evidente allora che il buon cittadino può non possedere la virtù secondo la quale si è uomini dabbene. Tuttavia anche in un altro modo è possibile sollevando questioni fare il medesimo discorso a proposito della miglior costituzione.[19] Infatti, se è impossibile che una città sia costituita completamente da uomini buoni, bisogna tuttavia che ciascuno esegua bene il proprio compito, cioè praticando la virtù; e poi-

anche prendendo in considerazione la costituzione migliore, cioè quella che sembrerebbe esigere il cittadino migliore, e pertanto fornito della virtù assoluta, ci sarebbe pur sempre una differenziazione di funzioni e di rango tra i cittadini, sicché la virtù politica non sarebbe assoluta come la virtù dell'uomo buono. Si direbbe che per Aristotele non sia percorribile la strada seguita da Platone, che cercava una città fondata sulla virtù delineando la costituzione migliore e cercando di conciliare la differenziazione dovuta alle funzioni e ai ranghi con l'assolutezza della virtù. Per Aristotele proprio il riferimento alla costituzione e la distinzione di funzioni e di ruoli sono ostacoli all'identificazione di virtù politica e virtù assoluta.

ἐπεὶ δὲ ἀδύνατον ὁμοίους εἶναι πάντας τοὺς πολίτας, οὐκ ἂν
1277a εἴη μία ἀρετὴ πολίτου καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ. τὴν μὲν γὰρ τοῦ σπουδαίου πολίτου δεῖ πᾶσιν ὑπάρχειν (οὕτω γὰρ ἀρίστην ἀναγκαῖον εἶναι τὴν πόλιν), τὴν δὲ τοῦ ἀνδρὸς τοῦ ἀγαθοῦ ἀδύνατον, εἰ μὴ πάντας ἀναγκαῖον ἀγαθοὺς εἶναι τοὺς ἐν τῇ σπουδαίᾳ πόλει πολίτας. ἔτι ἐπεὶ ἐξ ἀνομοίων ἡ πόλις, ὥσπερ ζῷον εὐθὺς ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, καὶ ψυχὴ ἐκ λόγου καὶ ὀρέξεως, καὶ οἰκία ἐξ ἀνδρὸς καὶ γυναικός, καὶ κτῆσις ἐκ δεσπότου καὶ δούλου, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ πόλις ἐξ ἁπάντων τε τούτων καὶ πρὸς τούτοις ἐξ ἄλλων ἀνομοίων συνέστηκεν εἰδῶν, ἀνάγκη μὴ μίαν εἶναι τὴν τῶν πολιτῶν πάντων ἀρετήν, ὥσπερ οὐδὲ τῶν χορευτῶν κορυφαίου καὶ παραστάτου.

διότι μὲν τοίνυν ἁπλῶς οὐχ ἡ αὐτή, φανερὸν ἐκ τούτων· ἀλλ' ἆρα ἔσται τινὸς ἡ αὐτὴ ἀρετὴ πολίτου τε σπουδαίου καὶ ἀνδρὸς σπουδαίου; φαμὲν δὴ τὸν ἄρχοντα τὸν σπουδαῖον ἀγαθὸν εἶναι καὶ φρόνιμον, τὸν δὲ πολίτην οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι φρόνιμον. καὶ τὴν παιδείαν δ' εὐθὺς ἑτέραν εἶναι λέγουσί τινες ἄρχοντος, ὥσπερ καὶ φαίνονται οἱ τῶν βασιλέων υἱεῖς ἱππικὴν καὶ πολεμικὴν παιδευόμενοι, καὶ Εὐριπίδης φησὶ "μή μοι τὰ κομψ' . . . ἀλλ' ὧν πόλει δεῖ", ὡς οὖσάν τινα ἄρχοντος παιδείαν. εἰ δὲ ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἄρχοντός τε ἀγαθοῦ καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ, πολίτης δ' ἐστὶ καὶ

20 Il corifeo era il capo del coro, il parastate il capo di un semicoro.

21 Nel testo tràdito si legge «noi diciamo che un buon governante è un uomo dabbene e saggio, ma che è necessario che il politico sia saggio». L'andamento della frase è un po' innaturale e si introduce una distinzione tra il governante e il politico, che non viene poi utilizzata nel corso di questa argomentazione. Ragionevolmente Congreve, in luogo di πολιτικὸν (1277a, 15) della tradizione manoscritta, ha proposto πολίτην οὐκ. L'af-

ché è impossibile che tutti i cittadini siano simili, la virtù del buon cittadino e dell'uomo dabbene non è la stessa. Perché 1277a
la virtù del buon cittadino deve appartenere a tutti (così deve necessariamente essere la migliore città possibile), mentre ciò non si può dire della virtù propria dell'uomo dabbene, a meno che necessariamente siano tutti uomini dabbene i cittadini di una buona città. Inoltre la città consiste di elementi dissimili: così come l'animale è costituito in primo luogo di anima e di corpo, l'anima dalla ragione e dall'appetito, la famiglia dal marito e dalla moglie, la proprietà dal padrone e dallo schiavo, analogamente la città consta di tutte queste parti e, oltre a esse, di altri elementi specificamente diversi. Perciò necessariamente la virtù di tutti i cittadini non sarà unica, così come non è unica la virtù del corifeo e del parastate.[20]

Perché in generale la virtù dell'uomo dabbene e quella del buon cittadino non siano la stessa, risulta chiaro da ciò che si è detto; ma allora ci sarà qualche caso in cui esse coincidano? Noi diciamo che un buon governante è un uomo dabbene e saggio,[21] mentre il cittadino non deve necessariamente essere un uomo saggio. Alcuni pensano che l'educazione del governante sia senz'altro diversa dalla consueta; del resto si sa che i figli dei re vengono educati nell'arte del cavalcare e del guerreggiare, ed Euripide con le parole

a me non le sottigliezze,
ma quanto alla città conviene[22]

allude a un'educazione propria di chi governa. Se identica è la virtù del buon governante e dell'uomo dabbene, ed è citta-

fermazione che ne risulta sarà ripresa poco sotto (1277b, 25-26). Abbiamo anche tradotto φρόνησις con "saggezza". È una traduzione piuttosto convenzionale, che forse lascia in ombra il riferimento all'intelligenza e alla conoscenza, contenuto nell'uso filosofico di questa parola nel V e IV secolo. D'altra parte proprio Aristotele ne accentuava il carattere pratico, la accostava alla politica e ne dava un'interpretazione diversa da quella che la tradizione attribuiva a Socrate (*Etica nicomachea* VI, 8-13).

[22] Sono versi dell'*Eolo*, una tragedia perduta di Euripide.

ὁ ἀρχόμενος, οὐχ ἡ αὐτὴ ἁπλῶς ἂν εἴη πολίτου καὶ ἀνδρός, τινὸς μέντοι πολίτου· οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ ἄρχοντος καὶ πολίτου, καὶ διὰ τοῦτ' ἴσως Ἰάσων ἔφη πεινῆν ὅτε μὴ τυραννοῖ, ὡς οὐκ ἐπιστάμενος ἰδιώτης εἶναι.

25 ἀλλὰ μὴν ἐπαινεῖταί γε τὸ δύνασθαι ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι, καὶ πολίτου ⟨δοκεῖ⟩ δοκίμου ἡ ἀρετὴ εἶναι τὸ δύνασθαι καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι καλῶς. εἰ οὖν τὴν μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς τίθεμεν ἀρχικήν, τὴν δὲ τοῦ πολίτου ἄμφω, οὐκ ἂν εἴη ἄμφω ἐπαινετὰ ὁμοίως. ἐπεὶ οὖν ποτε δοκεῖ ἕτερα, καὶ οὐ ταὐτὰ δεῖν τὸν ἄρχοντα μανθάνειν καὶ τὸν ἀρχόμενον, τὸν δὲ πολίτην ἀμφότερ' ἐπίστασθαι καὶ μετέχειν ἀμφοῖν, τοὐντεῦθεν ἂν κατίδοι τις. ἔστι γὰρ ἀρχὴ δεσποτική· ταύτην δὲ τὴν περὶ τὰ ἀναγκαῖα λέγομεν, ἃ ποιεῖν ἐπίστασθαι τὸν ἄρχοντα οὐκ ἀναγκαῖον, ἀλλὰ χρῆσθαι μᾶλλον· θάτερον δὲ καὶ ἀνδραποδῶδες. λέγω δὲ θάτερον τὸ δύνασθαι καὶ ὑπηρετεῖν τὰς διακονικὰς πράξεις. δούλου δ' εἴδη πλείω λέγομεν· αἱ γὰρ ἐργασίαι πλείους. ὧν ἓν μέρος κατέχουσιν οἱ χερνῆτες· οὗτοι δ' εἰσίν, ὥσπερ σημαίνει καὶ τοὔνομ' αὐτό, οἱ ζῶντες ἀπὸ
1277b τῶν χειρῶν, ἐν οἷς ὁ βάναυσος τεχνίτης ἐστίν. διὸ παρ' ἐνίοις οὐ μετεῖχον οἱ δημιουργοὶ τὸ παλαιὸν ἀρχῶν, πρὶν

[23] Cioè nel caso che il cittadino sia anche governante. Aristotele sembra suggerire, dopo le difficoltà discusse sopra (cfr. n. 19), che virtù politica e virtù in assoluto coincidono nei governanti, i quali hanno bisogno di una virtù specifica, la saggezza, che non sembra toccata dalla specializzazione di funzioni e di posizioni, presente nelle altre virtù. Proprio Platone aveva fatto della saggezza la virtù propria dei governanti (*Repubblica* IV, 433c-d).

[24] Giasone, tiranno di Fere in Tessaglia, fu assassinato nel 370 a.C.

[25] Platone (*Repubblica* IV, 427d-434c) aveva considerato la saggezza la virtù dei governanti, ma aveva immesso questa tesi in un sistema complicato, nel quale le classi di cittadini hanno ciascuna rapporti speciali con una o più virtù, e tutta la città nel suo complesso viene a godere di tutte le

dino anche chi obbedisce, non si può dire in assoluto che sia identica la virtù del cittadino e quella dell'uomo, in quanto questa coincidenza si verifica solo in un caso.[23] Infatti non è la stessa la virtù del governante e del cittadino e forse per questo Giasone[24] diceva che faceva la fame quando non era tiranno, facendo così intendere che non sapeva vivere da cittadino privato.

Eppure si esalta la capacità di comandare e di obbedire e si ritiene che la virtù del cittadino valente sia la capacità di comandare e di obbedire bene. Se dunque ammettiamo che la virtù dell'uomo dabbene si esplichi nell'esercizio del potere, ma che il cittadino debba possedere entrambe le virtù, allora esse non sono pregevoli nello stesso grado. Poiché sembra che chi comanda e chi obbedisce debbano apprendere cose diverse, che il cittadino debba conoscere entrambi i tipi di cose e disporne, si consideri la questione a partire di qui.[25]

Vi è un potere padronale:[26] così chiamiamo quello che verte sulle cose necessarie. Chi comanda non deve necessariamente saper farle, ma di esse deve saper far uso più che non i suoi sottomessi. Il resto è proprio dei servi, il saper anche svolgere le faccende della casa. Di servi vi sono molte specie, in quanto vi sono molte specie di servizi. Una parte di essi è compiuta dai manovali che sono, come dice il nome, coloro che vivono con il lavoro delle loro mani e nel novero dei qua- 1277b
li è compreso l'operaio artigiano. Per questa ragione in alcuni popoli gli artigiani[27] in antico, prima che la democrazia an-

virtù. Questo gli consentiva di risolvere i problemi posti dall'unità della virtù e dalla differenziazione dei compiti all'interno della città. Aristotele non faceva ricorso alla complicata architettura costituzionale della *Repubblica* e si trovava a dover assegnare la saggezza a un gruppo ristretto di persone, per giunta solo quando esercitano il potere. Ma tra le virtù essenziali del cittadino c'è anche l'obbedienza. Questa però sembra richiamare in scena la differenziazione di rango tra chi comanda e chi ubbidisce, e dunque di nuovo la perdita di unità della virtù (cfr. sopra nn. 19 e 23).

26 Cfr. I, 7, 1255b, 33 sgg.

27 Aristotele introduce diverse categorie di lavoratori manuali. Ci sono gli schiavi che fanno il lavoro di manovali (χερνῆτες), tra i quali rientrano quegli artigiani (τεχνῖται) che sono operai (βάναυσοι). Il τεχνίτης

δῆμον γενέσθαι τὸν ἔσχατον. τὰ μὲν οὖν ἔργα τῶν ἀρχομένων οὕτως οὐ δεῖ τὸν ἀγαθὸν [οὐδὲ τὸν] πολιτικὸν οὐδὲ τὸν πολίτην τὸν ἀγαθὸν μανθάνειν, εἰ μή ποτε χρείας χάριν αὐτῷ πρὸς αὑτόν· οὐ γὰρ ἔτι συμβαίνει γίνεσθαι τὸν μὲν δεσπότην τὸν δὲ δοῦλον.

ἀλλ' ἔστι τις ἀρχὴ καθ' ἣν ἄρχει τῶν ὁμοίων τῷ γένει καὶ τῶν ἐλευθέρων. ταύτην γὰρ λέγομεν εἶναι τὴν πολιτικὴν ἀρχήν, ἣν δεῖ τὸν ἄρχοντα ἀρχόμενον μαθεῖν, οἷον ἱππαρχεῖν ἱππαρχηθέντα, στρατηγεῖν στρατηγηθέντα καὶ ταξιαρχήσαντα καὶ λοχαγήσαντα. διὸ λέγεται καὶ τοῦτο καλῶς, ὡς οὐκ ἔστιν εὖ ἄρξαι μὴ ἀρχθέντα. τούτων δὲ ἀρετὴ μὲν ἑτέρα, δεῖ δὲ τὸν πολίτην τὸν ἀγαθὸν ἐπίστασθαι καὶ δύνασθαι καὶ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν, καὶ αὕτη ἀρετὴ πολίτου, τὸ τὴν τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴν ἐπίστασθαι ἐπ' ἀμφότερα. καὶ ἀνδρὸς δὴ ἀγαθοῦ ἄμφω, καὶ εἰ ἕτερον εἶδος σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ἀρχικῆς. καὶ γὰρ ἀρχομένου μὲν ἐλευθέρου δὲ δῆλον ὅτι οὐ μία ἂν εἴη τοῦ ἀγαθοῦ ἀρετή, οἷον δικαιοσύνη, ἀλλ' εἴδη ἔχουσα καθ' ἃ ἄρξει καὶ ἄρξεται, ὥσπερ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἑτέρα σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία (δόξαι γὰρ ἂν εἶναι δειλὸς ἀνήρ, εἰ οὕτως ἀνδρεῖος εἴη ὥσπερ γυνὴ ἀνδρεία, καὶ γυνὴ λάλος, εἰ οὕτω κοσμία εἴη ὥσπερ ὁ ἀνὴρ ὁ ἀγαθός· ἐπεὶ καὶ οἰκονομία ἑτέρα ἀνδρὸς καὶ γυναικός· τοῦ μὲν

può anche non essere un operaio o un manovale, com'è il caso del medico, o può essere un vero artigiano (δημιουργός), che lavora anch'esso con le mani, ma ha uno *status* sociale superiore a quello del manovale e dell'operaio, perché è un libero e non riceve un salario.

[28] I tassiarchi erano i comandanti degli opliti di ciascuna tribù; i loca-

dasse agli estremi, non partecipavano del diritto di adire alle magistrature. Tutti i lavori di questa gente destinata a obbedire sono tali che non deve impararli né l'uomo perbene né il buon politico né il buon cittadino, a meno che non ne faccia un uso personale; ma in questo caso non si può più dire che ci sono uno schiavo e un padrone.

C'è tuttavia anche un'autorità che si esercita su persone libere e simili per nascita a chi la detiene: la chiamiamo autorità politica e chi comanda deve imparare a esercitarla quando è nella condizione di obbedienza, così come si impara a comandare la cavalleria quando si è semplice cavaliere, a comandare l'esercito quando si è soldato semplice, tassiarco o locago.[28] Perciò a ragione si dice che non è possibile comandare bene se prima non si è obbedito. Diverse sono le capacità di chi comanda e di chi obbedisce, ma il cittadino dabbene deve sapere e poter fare ciò che gli compete sia nell'una sia nell'altra condizione, ché proprio in questo consiste la sua virtù: nel sapere ciò che è connesso con l'esercizio del potere sui liberi sia dal punto di vista di chi lo esercita sia da quello di chi lo subisce.

Anche all'uomo perbene si addicono entrambe le condizioni suddette, e se la temperanza e la giustizia che si addicono a chi governa e a chi obbedisce sono specificamente diverse, è chiaro che la virtù propria dell'uomo dabbene non potrebbe essere unica: infatti la giustizia, per esempio, ha specie diverse secondo che è esercitata da chi comanda o da chi obbedisce, così come differiscono per specie la temperanza e il coraggio dell'uomo e della donna[29] (infatti si direbbe che è un uomo vile quello che fosse solo coraggioso come una donna coraggiosa e si direbbe che è chiacchierona quella donna che fosse riservata come un uomo dabbene, dal momento che l'uno e l'altra esercitano uffici diversi nel seno

ghi erano i comandanti dei λόχοι, che dovevano essere reparti nei quali si suddividevano le formazioni oplitiche delle tribù, ma in proposito non siamo molto informati.

[29] Cfr. I, 13, 1260a, 20 sgg. (n. 64).

γὰρ κτᾶσθαι τῆς δὲ φυλάττειν ἔργον ἐστίν). ἡ δὲ φρόνησις ἄρχοντος ἴδιος ἀρετὴ μόνη. τὰς γὰρ ἄλλας ἔοικεν ἀναγκαῖον εἶναι κοινὰς καὶ τῶν ἀρχομένων καὶ τῶν ἀρχόντων, ἀρχομένου δέ γε οὐκ ἔστιν ἀρετὴ φρόνησις, ἀλλὰ δόξα ἀληθής· ὥσπερ αὐλοποιὸς γὰρ ὁ ἀρχόμενος, ὁ δ' ἄρχων αὐλητὴς ὁ χρώμενος. πότερον μὲν οὖν ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ πολίτου σπουδαίου ἢ ἑτέρα, καὶ πῶς ἡ αὐτὴ καὶ πῶς ἑτέρα, φανερὸν ἐκ τούτων.

Περὶ δὲ τὸν πολίτην ἔτι λείπεταί τις τῶν ἀποριῶν. ὡς ἀληθῶς γὰρ πότερον πολίτης ἐστὶν ᾧ κοινωνεῖν ἔξεστιν ἀρχῆς, ἢ καὶ τοὺς βαναύσους πολίτας θετέον; εἰ μὲν οὖν καὶ τούτους θετέον οἷς μὴ μέτεστιν ἀρχῶν, οὐχ οἷόν τε παντὸς εἶναι πολίτου τὴν τοιαύτην ἀρετήν (οὗτος γὰρ πολίτης)· εἰ δὲ μηδεὶς τῶν τοιούτων πολίτης, ἐν τίνι μέρει θετέος ἕκαστος; οὐδὲ γὰρ μέτοικος οὐδὲ ξένος. ἢ διά γε τοῦτον τὸν λό-
1278a γον οὐδὲν φήσομεν συμβαίνειν ἄτοπον; οὐδὲ γὰρ οἱ δοῦλοι τῶν εἰρημένων οὐδέν, οὐδ' οἱ ἀπελεύθεροι. τοῦτο γὰρ ἀληθές, ὡς οὐ πάντας θετέον πολίτας ὧν ἄνευ οὐκ ἂν εἴη πόλις,

30 Di solito si accosta questo testo a uno delle *Leggi* (I, 632c), nel quale però Platone attribuisce ai governanti la saggezza o l'opinione vera. Qui invece Aristotele sembra piuttosto muoversi lungo la linea della *Repubblica* (IV, 433c), che attribuisce ai governanti la saggezza e la distingue dall'opinione vera. La contrapposizione tra opinione o credenza vera e sapere autentico era uno dei temi tipici della filosofia platonica. Aristotele si avvale di questa contrapposizione per distinguere tra le virtù dei governanti e quelle dei governati.

31 Aristotele ha dovuto fronteggiare la distinzione tra la virtù dell'uomo buono in assoluto e la virtù del buon cittadino secondo i diversi tipi di costituzione, e la distinzione tra la virtù in assoluto e le virtù relative alle diverse funzioni e posizioni nella città (cfr. n. 19). Nella costituzione

della famiglia: infatti compito del marito è l'acquisto, della moglie la conservazione di ciò che si è acquistato). La saggezza è l'unica virtù propria di chi esercita il comando; quanto alle altre, si direbbe che sono necessariamente comuni a chi comanda e a chi obbedisce in quanto quest'ultimo non ha per virtù peculiare la saggezza, ma l'opinione veritiera.[30] Il suddito è simile al fabbricatore di flauti, chi comanda al suonatore che utilizza i flauti. Con queste considerazioni abbiamo chiarito se la virtù dell'uomo dabbene e quella del buon cittadino siano una sola virtù o no e in che senso lo siano e in che senso non lo siano.[31]

5. Sulla nozione di cittadino resta ancora una difficoltà. Infatti è veramente cittadino solo chi può accedere alle magistrature oppure possono essere considerati come cittadini anche gli operai? Perché se bisogna annoverare tra i cittadini anche coloro che non hanno diritto alle magistrature, non è possibile che ogni cittadino possegga la virtù che poco fa abbiamo detto essergli propria (dal momento che anche un operaio sarebbe un cittadino). Se poi gli operai non sono cittadini, in quale categoria debbono entrare? Infatti non sono meteci[32] né stranieri. Oppure diremo che questa conclusione non 1278a
ha in sé nulla di assurdo, dal momento che né gli schiavi né gli affrancati non c'entrano con nessuna delle cose dette? Infatti bisogna pur ammettere che non sono da considerare cittadini tutti quelli senza i quali non sussisterebbe la città, dal

migliore c'è identità tra virtù politica e virtù assoluta, un'identità che si realizza nella saggezza. Questa però spetta solo a chi governa e comanda. Chi obbedisce ha forme di virtù subordinate. L'esercizio di queste virtù tuttavia non compromette l'esercizio della saggezza al momento opportuno, perché non tutte le posizioni subordinate sono connesse a funzioni indegne di un uomo libero. Pertanto una città che abbia la costituzione migliore può definire la cittadinanza in base alla virtù assoluta. Questo tuttavia non comporta che tutti siano saggi: debbono esserlo quelli che esercitano il potere, mentre gli altri cittadini debbono avere forme subordinate di virtù, eventualmente specializzate, non incompatibili con la saggezza. Sono invece esclusi coloro che esercitano funzioni indegne di un uomo libero.

[32] Sui meteci cfr. sopra n. 1.

ἐπεὶ οὐδ' οἱ παῖδες ὡσαύτως πολῖται καὶ οἱ ἄνδρες, ἀλλ' οἱ μὲν ἁπλῶς οἱ δ' ἐξ ὑποθέσεως· πολῖται μὲν γάρ εἰσιν, ἀλλ' ἀτελεῖς. ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀρχαίοις χρόνοις παρ' ἐνίοις ἦν δοῦλον τὸ βάναυσον ἢ ξενικόν, διόπερ οἱ πολλοὶ τοιοῦτοι καὶ νῦν· ἡ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βάναυσον πολίτην. εἰ δὲ καὶ οὗτος πολίτης, ἀλλὰ πολίτου ἀρετὴν ἣν εἴπομεν λεκτέον οὐ παντός, οὐδ' ἐλευθέρου μόνον, ἀλλ' ὅσοι τῶν ἔργων εἰσὶν ἀφειμένοι τῶν ἀναγκαίων. τῶν δ' ἀναγκαίων οἱ μὲν ἑνὶ λειτουργοῦντες τὰ τοιαῦτα δοῦλοι, οἱ δὲ κοινοὶ βάναυσοι καὶ θῆτες. φανερὸν δ' ἐντεῦθεν μικρὸν ἐπισκεψαμένοις πῶς ἔχει περὶ αὐτῶν· αὐτὸ γὰρ [φανὲν] τὸ λεχθὲν ποιεῖ δῆλον. ἐπεὶ γὰρ πλείους εἰσὶν αἱ πολιτεῖαι, καὶ εἴδη πολίτου ἀναγκαῖον εἶναι πλείω, καὶ μάλιστα τοῦ ἀρχομένου πολίτου, ὥστ' ἐν μὲν τινὶ πολιτείᾳ τὸν βάναυσον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὸν θῆτα πολίτας, ἐν τισὶ δ' ἀδύνατον, οἷον εἴ τίς ἐστιν ἣν καλοῦσιν ἀριστοκρατικὴν καὶ ἐν ᾗ κατ' ἀρετὴν αἱ τιμαὶ δίδονται καὶ κατ' ἀξίαν· οὐ γὰρ οἷόν τ' ἐπιτηδεῦσαι τὰ τῆς ἀρετῆς ζῶντα βίον βάναυσον ἢ θητικόν. ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις θῆτα μὲν οὐκ ἐνδέχεται εἶναι πολίτην (ἀπὸ τιμημάτων γὰρ μακρῶν αἱ μεθέξεις τῶν ἀρχῶν), βάναυσον δὲ ἐνδέχεται· πλουτοῦσι γὰρ καὶ οἱ πολλοὶ τῶν τεχνιτῶν. ἐν Θήβαις δὲ νόμος ἦν τὸν δέκα ἐτῶν μὴ ἀπεσχημένον τῆς ἀγορᾶς μὴ μετέχειν ἀρχῆς. ἐν πολλαῖς δὲ πολιτείαις προσεφέλκει τινὰς καὶ τῶν ξένων ὁ νόμος· ὁ γὰρ

[33] Abbiamo reso con "salariato" il termine greco θής, che indica di solito chi, pur essendo libero, lavora per una mercede. I θῆτες costituivano

momento che neppure i fanciulli sono cittadini nello stesso grado in cui lo sono gli uomini adulti: questi lo sono in senso assoluto, quelli sotto condizione, in quanto sono sì cittadini, ma imperfetti. Nei tempi antichi presso alcuni popoli gli operai erano schiavi o stranieri, e perciò ancora oggi molti appartengono a queste categorie; e la costituzione migliore non ammetterà mai nel novero dei cittadini un operaio. Se anche questi lo fosse, allora non si dovrebbe più dire che la virtù che definimmo propria del cittadino deve essere concessa a tutti, purché si tratti di uomini liberi, ma la si dovrà limitare a quelli soltanto che non devono badare a occupazioni inerenti alle necessità giornaliere. Gli uomini che attendono ai bisogni immediati di una sola persona sono schiavi, mentre quelli che rendono servizi pubblici sono operai e salariati.[33]

Partendo da questo punto, con una piccola indagine si vedrà qual è la loro condizione, perché quanto si è detto la renderà chiara. Poiché le costituzioni sono di più specie diverse, è necessario che anche le specie del cittadino siano più di una, soprattutto del cittadino in quanto suddito. Infatti in una costituzione l'operaio e il salariato sono necessariamente ammessi tra i cittadini, mentre sono esclusi in un'altra, per esempio se ce n'è una che si chiama aristocratica, in cui le cariche sono distribuite secondo la virtù e il merito, non essendo possibile che chi conduce una vita da operaio e da salariato pratichi le prestazioni virtuose. Nelle oligarchie il salariato non può essere cittadino (in quanto la partecipazione alle cariche dipende da un censo elevato), ma può esserlo l'operaio, dal momento che molti operai sono ricchi. A Tebe una legge stabiliva che non potesse accedere alle cariche chi non si fosse astenuto dal commercio per dieci anni.[34] In molte costituzioni vi sono delle leggi che tentano di includere anche gli stranieri nella cittadinanza, come in quelle democrazie che

la quarta e ultima classe censitaria nell'ordinamento di Solone (cfr. *Costituzione di Atene* 7, 3).

[34] Nel 379 a.C. Pelopida, aiutato da Atene, instaurò la democrazia a Tebe, una città retta fino ad allora prevalentemente da regimi oligarchici.

ἐκ πολίτιδος ἔν τισι δημοκρατίαις πολίτης ἐστίν, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ τὰ περὶ τοὺς νόθους παρὰ πολλοῖς. οὐ μὴν ἀλλ' ἐπεὶ δι' ἔνδειαν τῶν γνησίων πολιτῶν ποιοῦνται πολίτας τοὺς τοιούτους (διὰ γὰρ ὀλιγανθρωπίαν οὕτω χρῶνται τοῖς νόμοις), εὐποροῦντες δὴ ὄχλου κατὰ μικρὸν παραιροῦνται τοὺς ἐκ δούλου πρῶτον ἢ δούλης, εἶτα τοὺς ἀπὸ γυναικῶν, τέλος δὲ μόνον τοὺς ἐξ ἀμφοῖν ἀστῶν πολίτας ποιοῦσιν.

ὅτι μὲν οὖν εἴδη πλείω πολίτου, φανερὸν ἐκ τούτων, καὶ ὅτι λέγεται μάλιστα πολίτης ὁ μετέχων τῶν τιμῶν, ὥσπερ καὶ Ὅμηρος ἐποίησεν "ὡς εἴ τιν' ἀτίμητον μετανάστην"· ὥσπερ μέτοικος γάρ ἐστιν ὁ τῶν τιμῶν μὴ μετέχων. ἀλλ' ὅπου τὸ τοιοῦτον ἐπικεκρυμμένον ἐστίν, ἀπάτης χάριν τῶν συνοικούντων ἐστίν. πότερον μὲν οὖν ἑτέραν ἢ τὴν αὐτὴν θετέον,
1278b καθ' ἣν ἀνὴρ ἀγαθός ἐστι καὶ πολίτης σπουδαῖος, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι τινὸς μὲν πόλεως ὁ αὐτὸς τινὸς δ' ἕτερος, κἀκεῖνος οὐ πᾶς ἀλλ' ὁ πολιτικὸς καὶ κύριος ἢ δυνάμενος εἶναι κύριος, ἢ καθ' αὑτὸν ἢ μετ' ἄλλων, τῆς τῶν κοινῶν ἐπιμελείας.

Ἐπεὶ δὲ ταῦτα διώρισται, τὸ μετὰ ταῦτα σκεπτέον, 6
πότερον μίαν θετέον πολιτείαν ἢ πλείους, κἂν εἰ πλείους, τίνες καὶ πόσαι, καὶ διαφοραὶ τίνες αὐτῶν εἰσιν. ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων. κύριον μὲν γὰρ πανταχοῦ τὸ πολίτευμα τῆς πόλεως, πολίτευμα δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία. λέγω δ' οἷον ἐν μὲν ταῖς δημοκρατίαις κύριος ὁ δῆμος, οἱ δ'

[35] Cfr. sopra n. 9.
[36] Omero, *Iliade* IX, 648.
[37] Cfr. sopra nn. 19, 23 e 31.
[38] Qui Aristotele usa il particolare significato della parola greca πολίτευμα che indica l'*assetto politico* di una città, e cioè tanto la *magistra-*

iscrivono nei loro registri le persone nate da una madre cittadina o come in quelle città in cui leggi analoghe sono in vigore sul conto dei figli naturali. Ma poiché questi provvedimenti sono ispirati soltanto dalla scarsità dei cittadini legittimi (ché queste leggi si fanno per scarsezza di uomini), quando poi la popolazione è di nuovo cresciuta, si escludono gradualmente prima i figli di uno schiavo o di una schiava, poi quelli la cui madre soltanto era cittadina e in ultimo si iscrivono sui registri solo quelli che sono nati da genitori entrambi cittadini.[35]

È dunque chiaro che vi sono più specie di cittadini e che si dice cittadino, nel senso più pieno del termine, chi può partecipare agli onori, come anche Omero disse:

come uomo senza onori ed errabondo:[36]

infatti è come un meteco chi non può partecipare agli onori. Ma quando si cerca di nascondere l'esclusione dagli onori, si tenta di ingannare gli abitanti della città. Dalla precedente discussione del problema se sia identica o diversa la virtù che si attribuisce all'uomo perbene e quella che si attribuisce al 1278b
buon cittadino è emerso che in alcune città si tratta della stessa virtù, in altre no, e che nel primo caso non ogni cittadino è dotato di quella virtù ma solo chi è un uomo politico e domina o può dominare, da solo o con altri, la cosa pubblica.[37]

6. Definiti questi concetti, bisogna indagare se vi siano un solo o più tipi di costituzione e, se ve ne sono più di uno, quali e quanti siano e quali differenze vi siano tra di essi. La costituzione è l'ordine della città, di tutte le cariche e soprattutto dell'autorità sovrana, che ovunque è costituita dal governo della città, governo che è la stessa costituzione.[38] Per esempio nelle democrazie sovrano è il popolo, mentre al contrario nel-

tura che in essa è *sovrana* (κυρία), ed eventualmente anche gli uomini che la detengono, quanto la *costituzione* (πολιτεία) che ne fa la depositaria della sovranità. È la stessa cosa dire quale governo o quale costituzione una città abbia.

ὀλίγοι τοὐναντίον ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις, φαμὲν δὲ καὶ πολιτείαν ἑτέραν εἶναι τούτων. τὸν αὐτὸν δὲ τοῦτον ἐροῦμεν λόγον καὶ περὶ τῶν ἄλλων. ὑποθετέον δὴ πρῶτον τίνος χάριν συνέστηκε πόλις, καὶ τῆς ἀρχῆς εἴδη πόσα τῆς περὶ ἄνθρωπον καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς ζωῆς. εἴρηται δὴ κατὰ τοὺς πρώτους λόγους, ἐν οἷς περὶ οἰκονομίας διωρίσθη καὶ δεσποτείας, καὶ ὅτι φύσει μέν ἐστιν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν. διὸ καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρὰ ἀλλήλων βοηθείας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ κοινῇ συμφέρον συνάγει, καθ᾽ ὅσον ἐπιβάλλει μέρος ἑκάστῳ τοῦ ζῆν καλῶς. μάλιστα μὲν οὖν τοῦτ᾽ ἐστὶ τέλος, καὶ κοινῇ πᾶσι καὶ χωρίς· συνέρχονται δὲ καὶ τοῦ ζῆν ἕνεκεν αὐτοῦ καὶ συνέχουσι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν. ἴσως γὰρ ἔνεστί τι τοῦ καλοῦ μόριον καὶ κατὰ τὸ ζῆν αὐτὸ μόνον, ἂν μὴ τοῖς χαλεποῖς κατὰ τὸν βίον ὑπερβάλῃ λίαν. δῆλον δ᾽ ὡς καρτεροῦσι πολλὴν κακοπάθειαν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων γλιχόμενοι τοῦ ζῆν, ὡς ἐνούσης τινὸς εὐημερίας ἐν αὐτῷ καὶ γλυκύτητος φυσικῆς.

ἀλλὰ μὴν καὶ τῆς ἀρχῆς γε τοὺς λεγομένους τρόπους ῥᾴδιον διελεῖν· καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις διοριζόμεθα περὶ αὐτῶν πολλάκις. ἡ μὲν γὰρ δεσποτεία, καίπερ ὄντος κατ᾽ ἀλήθειαν τῷ τε φύσει δούλῳ καὶ τῷ φύσει δεσπότῃ ταὐτοῦ συμφέροντος, ὅμως ἄρχει πρὸς τὸ τοῦ δεσπότου συμφέρον οὐδὲν ἧττον, πρὸς δὲ τὸ τοῦ δούλου κατὰ συμβεβηκός (οὐ γὰρ ἐνδέχεται φθειρομένου τοῦ δούλου σῴζεσθαι τὴν δεσποτείαν)· ἡ δὲ τέκνων ἀρχὴ καὶ γυναικὸς καὶ τῆς οἰκίας πάσης, ἣν δὴ καλοῦμεν οἰκονομικήν,

[39] Di solito si rinvia a I, 2, 1253a, 1 sgg. Pare proprio che Aristotele presupponga qui la trattazione del I libro della *Politica* sulle diverse forme di comunità. Il testo contiene del resto un rinvio ai «primi discorsi», che potrebbe appunto far pensare al I libro. È tuttavia azzardato ricavare da questo rinvio qualche certezza sulla struttura originaria della *Politica* o sulla successione cronologica dei suoi libri. Possiamo soltanto dire che le considerazioni qui svolte presuppongono le tesi attualmente contenute nel I libro.

le oligarchie sovrani sono i pochi, e perciò diciamo che si tratta di due costituzioni diverse; e altrettanto dicasi per gli altri casi.

Innanzitutto bisogna stabilire per quali fini si è costituita la città e quante sono le specie di autorità che si possono esercitare sul singolo e sulle comunità. Parlando nei primi discorsi dell'amministrazione familiare e del potere padronale, si è anche detto che l'uomo è animale politico per natura.[39] Perciò gli uomini, anche quando nessun bisogno di aiuto reciproco li spinga, desiderano nondimeno vivere insieme; del resto a ciò li sollecita anche l'interesse comune, in quanto così ciascuno vive meglio. Questo è il fine precipuo degli uomini che vivono in comune e di ciascuno preso individualmente. Ma gli uomini formano e mantengono le associazioni politiche anche soltanto per salvaguardare la vita, nella quale forse, anche a considerarla solamente in sé, c'è qualcosa di bello, quando le difficoltà non eccedono. Ed è chiaro che molti sopportano numerosi disagi per il loro attaccamento alla vita, quasi che questa contenesse una sorta di letizia e dolcezza naturale.

Ma è facile anche distinguere i diversi modi in cui diciamo che si può esercitare l'autorità, e del resto su questi argomenti facciamo spesso distinzioni nei discorsi essoterici.[40] Il potere padronale, sebbene gli interessi di chi è padrone per natura e di chi è schiavo per natura coincidano, si esercita per il vantaggio del padrone e solo accidentalmente soddisfa anche gli interessi dello schiavo, in quanto la sopravvivenza dello schiavo è essenziale per la sussistenza dell'autorità padronale. L'autorità che si esercita sui figli, sulla moglie e sulla famiglia nel suo complesso, e che si chiama domestica,[41] o si

[40] Sui «discorsi essoterici» cfr. nn. 22 e 24 del I libro. Si è pensato che qui Aristotele alludesse a considerazioni svolte in opere perdute, come il *Politico*, *La giustizia* o *Il regno*. Ma dal contesto non si ricava con chiarezza neppure se Aristotele alluda veramente a un gruppo particolare di opere o a un modo "non tecnico" di far distinzioni.

[41] Le forme del potere padronale e familiare sono trattate ampiamente nel I libro (cfr. capp. 3, 12 e 13).

ἤτοι τῶν ἀρχομένων χάριν ἐστὶν ἢ κοινοῦ τινὸς ἀμφοῖν, καθ' αὑτὸ μὲν τῶν ἀρχομένων, ὥσπερ ὁρῶμεν καὶ τὰς ἄλλας
1279a τέχνας, οἷον ἰατρικὴν καὶ γυμναστικήν, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κἂν αὐτῶν εἶεν. οὐδὲν γὰρ κωλύει τὸν παιδοτρίβην ἕνα τῶν γυμναζομένων ἐνίοτ' εἶναι καὶ αὐτόν, ὥσπερ ὁ κυβερνήτης εἷς ἐστιν ἀεὶ τῶν πλωτήρων· ὁ μὲν οὖν παιδοτρίβης ἢ κυβερνήτης σκοπεῖ τὸ τῶν ἀρχομένων ἀγαθόν, ὅταν δὲ τούτων εἷς γένηται καὶ αὐτός, κατὰ συμβεβηκὸς μετέχει τῆς ὠφελείας. ὁ μὲν γὰρ πλωτήρ, ὁ δὲ τῶν γυμναζομένων εἷς γίνεται, παιδοτρίβης ὤν. διὸ καὶ τὰς πολιτικὰς ἀρχάς, ὅταν ᾖ κατ' ἰσότητα τῶν πολιτῶν συνεστηκυῖα καὶ καθ' ὁμοιότητα, κατὰ μέρος ἀξιοῦσιν ἄρχειν, πρότερον μέν, ᾗ πέφυκεν, ἀξιοῦντες ἐν μέρει λειτουργεῖν, καὶ σκοπεῖν τινα πάλιν τὸ αὐτοῦ ἀγαθόν, ὥσπερ πρότερον αὐτὸς ἄρχων ἐσκόπει τὸ ἐκείνου συμφέρον· νῦν δὲ διὰ τὰς ὠφελείας τὰς ἀπὸ τῶν κοινῶν καὶ τὰς ἐκ τῆς ἀρχῆς βούλονται συνεχῶς ἄρχειν, οἷον εἰ συνέβαινεν ὑγιαίνειν ἀεὶ τοῖς ἄρχουσι νοσακεροῖς οὖσιν. καὶ γὰρ ἂν οὕτως ἴσως ἐδίωκον τὰς ἀρχάς. φανερὸν τοίνυν ὡς ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινῇ συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαὶ τυγχάνουσιν οὖσαι κατὰ τὸ ἁπλῶς δίκαιον, ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναι πᾶσαι καὶ παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν· δεσποτικαὶ γάρ, ἡ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν.

Διωρισμένων δὲ τούτων ἐχόμενόν ἐστι τὰς πολιτείας 7
ἐπισκέψασθαι, πόσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ τίνες εἰσί, καὶ πρῶτον τὰς ὀρθὰς αὐτῶν· καὶ γὰρ αἱ παρεκβάσεις ἔσονται

esercita in favore di coloro che ad essa sono sottomessi o di chi la esercita e di coloro che sono sottomessi nello stesso tempo, sebbene di per sé abbia di mira solo l'interesse di chi è sottomesso. Essa si trova infatti nella stessa condizione delle altre arti, per esempio la medicina e la ginnastica che pos- 1279a sono tornare a vantaggio di chi le esercita, in quanto nessuno impedisce che anche il maestro di ginnastica faccia parte una qualche volta di coloro che debbono esercitarsi, come il timoniere è egli stesso uno dei naviganti. Il maestro di ginnastica o il nocchiero hanno di mira il bene di coloro che sono ad essi sottoposti, ma quando essi stessi entrano nel novero di costoro, allora partecipano accidentalmente dell'utilità determinata dalla loro opera: infatti l'uno può rientrare nell'insieme dei naviganti e l'altro, pur essendo un maestro di ginnastica, può diventare uno di coloro che si esercitano.

Perciò si pretende che le magistrature politiche, nelle costituzioni fondate sull'uguaglianza dei cittadini, vengano esercitate a turno. Un tempo naturalmente chi aveva esercitato il pubblico potere pensava che un altro si sarebbe occupato del suo interesse, così come prima lui si era occupato di quello dell'altro. Ma ora i titolari dei pubblici uffici, per i vantaggi che derivano dal trattare gli interessi pubblici e dall'esercizio del potere, desiderano restare in carica senza interruzione, come se il potere desse la salute anche ai malaticci, e forse solo questa virtù delle cariche potrebbe spiegare l'ardore con cui si dà ad esse la caccia. È evidente pertanto che tutte le costituzioni che hanno di mira l'interesse comune sono costituzioni rette in quanto conformi all'assoluta giustizia, mentre quelle che hanno di mira l'interesse dei governanti sono errate e costituiscono delle degenerazioni rispetto alle costituzioni rette: infatti sono dispotiche, mentre la città è una comunità di liberi.

7. Determinate queste cose, bisogna indagare direttamente le costituzioni per stabilire quante e quali siano, annoverando prima le costituzioni rette, in quanto le degenerazioni verran-

φανεραὶ τούτων διορισθεισῶν. ἐπεὶ δὲ πολιτεία μὲν καὶ πολίτευμα σημαίνει ταὐτόν, πολίτευμα δ' ἐστὶ τὸ κύριον τῶν πόλεων, ἀνάγκη δ' εἶναι κύριον ἢ ἕνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς, ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὀλίγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλήθους παρεκβάσεις. ἢ γὰρ οὐ πολίτας φατέον εἶναι τοὺς ⟨μὴ⟩ μετέχοντας, ἢ δεῖ κοινωνεῖν τοῦ συμφέροντος. καλεῖν δ' εἰώθαμεν τῶν μὲν μοναρχιῶν τὴν πρὸς τὸ κοινὸν ἀποβλέπουσαν συμφέρον βασιλείαν, τὴν δὲ τῶν ὀλίγων μὲν πλειόνων δ' ἑνὸς ἀριστοκρατίαν (ἢ διὰ τὸ τοὺς ἀρίστους ἄρχειν, ἢ διὰ τὸ πρὸς τὸ ἄριστον τῇ πόλει καὶ τοῖς κοινωνοῦσιν αὐτῆς), ὅταν δὲ τὸ πλῆθος πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύηται συμφέρον, καλεῖται τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν τῶν πολιτειῶν, πολιτεία. (συμβαίνει δ' εὐλόγως· ἕνα μὲν γὰρ διαφέρειν κατ' ἀρετὴν ἢ ὀλίγους ἐνδέχεται, πλείους δ' ἤδη χαλεπὸν
1279b ἠκριβῶσθαι πρὸς πᾶσαν ἀρετήν, ἀλλὰ μάλιστα τὴν πολεμικήν· αὕτη γὰρ ἐν πλήθει γίγνεται· διόπερ κατὰ ταύτην τὴν πολιτείαν κυριώτατον τὸ προπολεμοῦν καὶ μετέχουσιν αὐτῆς οἱ κεκτημένοι τὰ ὅπλα.) παρεκβάσεις δὲ τῶν εἰρημένων τυραννὶς μὲν βασιλείας, ὀλιγαρχία δὲ ἀριστοκρατίας, δημοκρατία δὲ πολιτείας. ἡ μὲν γὰρ τυραννίς ἐστι μοναρ-

[42] Cfr. sopra n. 38.

[43] Così dice il testo tràdito, mentre Bernays, seguito da altri editori, propone di integrare un μὴ davanti a μετέχοντας (1279a, 32). In questo caso Aristotele direbbe che o quelli che *non* partecipano alla vita politica non vanno riconosciuti come cittadini o devono aver parte all'interesse

no in luce dopo che saranno state definite le altre. Poiché costituzione e governo significano la stessa cosa[42] e il governo è il potere sovrano nella città, è necessario che il potere sovrano sia esercitato da uno solo, da pochi, o da più. Quando uno solo, pochi o più esercitano il potere in vista dell'interesse comune, allora si hanno necessariamente le costituzioni rette; mentre quando l'uno o i pochi o i più esercitano il potere nel loro privato interesse, allora si hanno le deviazioni. Infatti o quelli che partecipano alla vita politica[43] non sono riconosciuti cittadini oppure devono avere parte dell'interesse comune.

Abbiamo l'abitudine di chiamare regno quel governo monarchico che si propone l'utile pubblico e aristocrazia il governo di pochi, non di uno solo, sia che il governo sia in mano dei migliori sia che si interessi di ottenere il maggior bene possibile per la città e i cittadini. Quando la massa regge il governo in vista dell'utile pubblico, a questa forma di governo si dà il nome di «regime costituzionale»[44] con cui si designano in comune tutte le costituzioni. L'uso invalso nelle denominazioni è ragionevole: infatti, mentre è possibile che una sola persona o un numero ristretto di persone si distinguano per la virtù, è difficile che un gruppo più ampio possegga perfettamente tutte le virtù, eccetto quella guerresca, che è carat- 1279b
teristica delle masse. Per questa ragione in questa costituzione è dominante l'elemento militare e in essa hanno i diritti politici quelli che possono acquistarsi le armi.

Le degenerazioni delle precedenti forme di governo sono la tirannide rispetto al regno, l'oligarchia rispetto all'aristocrazia e la democrazia rispetto al regime costituzionale. Infatti la tirannide è il governo monarchico esercitato in favore

comune: cioè una costituzione è retta se promuove l'interesse di quelli che riconosce come cittadini. Ma anche il testo tràdito, al quale, con Dreizehnter, ci siamo attenuti, ha senso. Esso dice che una costituzione degenerata è quella nella quale ci sono dei cittadini che partecipano alla vita politica, ma gli interessi dei quali non sono tutelati.

[44] Cfr. n. 41 del II libro.

χία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τοῦ μοναρχοῦντος, ἡ δ' ὀλιγαρχία πρὸς τὸ τῶν εὐπόρων, ἡ δὲ δημοκρατία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τῶν ἀπόρων· πρὸς δὲ τὸ τῷ κοινῷ λυσιτελοῦν οὐδεμία αὐτῶν.

Δεῖ δὲ μικρῷ διὰ μακροτέρων εἰπεῖν τίς ἑκάστη τούτων 8
τῶν πολιτειῶν ἐστιν· καὶ γὰρ ἔχει τινὰς ἀπορίας, τῷ δὲ περὶ ἑκάστην μέθοδον φιλοσοφοῦντι καὶ μὴ μόνον ἀποβλέποντι πρὸς τὸ πράττειν οἰκεῖόν ἐστι τὸ μὴ παρορᾶν μηδέ τι καταλείπειν, ἀλλὰ δηλοῦν τὴν περὶ ἕκαστον ἀλήθειαν. ἔστι δὲ τυραννὶς μὲν μοναρχία, καθάπερ εἴρηται, δεσποτικὴ τῆς πολιτικῆς κοινωνίας, ὀλιγαρχία δ' ὅταν ὦσι κύριοι τῆς πολιτείας οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες, δημοκρατία δὲ τοὐναντίον ὅταν οἱ μὴ κεκτημένοι πλῆθος οὐσίας ἀλλ' ἄποροι. πρώτη δ' ἀπορία πρὸς τὸν διορισμόν ἐστιν. εἰ γὰρ εἶεν οἱ πλείους, ὄντες εὔποροι, κύριοι τῆς πόλεως, δημοκρατία δ' ἐστὶν ὅταν ᾖ κύριον τὸ πλῆθος—ὁμοίως δὲ πάλιν κἂν εἴ που συμβαίνει τοὺς ἀπόρους ἐλάττους μὲν εἶναι τῶν εὐπόρων, κρείττους δ' ὄντας κυρίους εἶναι τῆς πολιτείας, ὅπου δ' ὀλίγον κύριον πλῆθος, ὀλιγαρχίαν εἶναί φασιν—οὐκ ἂν καλῶς δόξειεν διωρίσθαι περὶ τῶν πολιτειῶν

ἀλλὰ μὴν κἂν τις συνθεὶς τῇ μὲν εὐπορίᾳ τὴν ὀλιγότητα τῇ δ' ἀπορίᾳ τὸ πλῆθος οὕτω προσαγορεύῃ τὰς πολιτείας, ὀλιγαρχίαν μὲν ἐν ᾗ τὰς ἀρχὰς ἔχουσιν οἱ εὔποροι, ὀλίγοι τὸ πλῆθος ὄντες, δημοκρατίαν δὲ ἐν ᾗ οἱ ἄποροι, πολλοὶ τὸ πλῆθος ὄντες, ἄλλην ἀπορίαν ἔχει. τίνας γὰρ ἐροῦμεν τὰς ἄρτι λεχθείσας πολιτείας, τὴν ἐν ᾗ πλείους ⟨οἱ⟩ εὔποροι καὶ ἐν ᾗ ἐλάττους οἱ ἄποροι, κύριοι δ' ἑκάτεροι τῶν πολιτειῶν, εἴπερ μηδεμία ἄλλη πολιτεία παρὰ τὰς εἰρημένας ἔστιν; ἔοικε τοίνυν ὁ λόγος ποιεῖν δῆλον ὅτι τὸ μὲν ὀλίγους ἢ πολλοὺς εἶναι κυρίους συμβεβηκός ἐστιν, τὸ μὲν ταῖς ὀλιγαρχίαις τὸ δὲ ταῖς δημοκρατίαις, διὰ τὸ τοὺς μὲν εὐπόρους ὀλίγους, πολλοὺς δ' εἶναι τοὺς ἀπόρους πανταχοῦ (διὸ καὶ οὐ συμβαίνει τὰς ῥη-

del monarca, l'oligarchia mira all'interesse dei ricchi, la democrazia a quello dei poveri; ma nessuna di queste forme mira all'utilità comune.

8. Bisogna dire qual è la natura di queste costituzioni con accenni un poco più ampi, dal momento che vi sono alcune difficoltà. Ma chi svolge una ricerca di tipo filosofico, non badando solo a considerazioni di ordine pratico, non deve trascurare o tralasciare nulla, ma mettere in luce la verità, argomento per argomento.

La tirannia è, come si è detto, una monarchia che esercita un potere dispotico sulla comunità politica, l'oligarchia si ha quando dominano coloro che posseggono la ricchezza, mentre la democrazia è costituita, al contrario, da coloro che non posseggono sostanze ma sono poveri.

Una prima difficoltà concerne la definizione. Infatti se i più, essendo ricchi, fossero signori della città, si dovrebbe avere una democrazia, in quanto il governo sarebbe in mano della massa; analogamente se i nullatenenti fossero in minoranza rispetto ai ricchi ma, in quanto migliori, esercitassero il potere, essendovi il dominio dei pochi, si dovrebbe inserire questa forma di governo nell'oligarchia: si direbbe che le definizioni delle costituzioni non sono soddisfacenti.

Ma se qualcuno, unendo la ricchezza alla limitazione numerica e la povertà al gran numero, definisse le costituzioni chiamando oligarchia quella in cui il potere è detenuto dai ricchi, pochi di numero, democrazia quella in cui il potere è detenuto dai poveri, molti di numero, si avrebbe un'altra difficoltà. Infatti che nome daremmo alle costituzioni poco fa menzionate, quella in cui i ricchi sono maggioranza e quella in cui i poveri sono minoranza, quando gli uni e gli altri esercitano il potere, se non ci fosse nessun'altra forma di governo oltre quelle menzionate? Il ragionamento pare mettere in chiaro che il numero esiguo o ingente dei governanti è accidentale per le oligarchie e per le democrazie, perché dappertutto i ricchi sono pochi e i poveri molti (perciò le differenze

θείσας αἰτίας ⟨αἰτίας⟩ γίνεσθαι διαφορᾶς), ᾧ δὲ διαφέρουσιν ἥ τε δημοκρατία καὶ ἡ ὀλιγαρχία ἀλλήλων πενία καὶ πλοῦτός
1280a ἐστιν, καὶ ἀναγκαῖον μέν, ὅπου ἂν ἄρχωσι διὰ πλοῦτον, ἄν τ᾽ ἐλάττους ἄν τε πλείους, εἶναι ταύτην ὀλιγαρχίαν, ὅπου δ᾽ οἱ ἄποροι, δημοκρατίαν, ἀλλὰ συμβαίνει, καθάπερ εἴπομεν, τοὺς μὲν ὀλίγους εἶναι τοὺς δὲ πολλούς. εὐποροῦσι μὲν γὰρ ὀλίγοι, τῆς δὲ ἐλευθερίας μετέχουσι πάντες· δι᾽ ἃς αἰτίας ἀμφισβητοῦσιν ἀμφότεροι τῆς πολιτείας.

Ληπτέον δὲ πρῶτον τίνας ὅρους λέγουσι τῆς ὀλιγαρχίας 9 καὶ δημοκρατίας, καὶ τί τὸ δίκαιον τό τε ὀλιγαρχικὸν καὶ δημοκρατικόν. πάντες γὰρ ἅπτονται δικαίου τινός, ἀλλὰ μέχρι τινὸς προέρχονται, καὶ λέγουσιν οὐ πᾶν τὸ κυρίως δίκαιον. οἷον δοκεῖ ἴσον τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ ἔστιν, ἀλλ᾽ οὐ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς ἴσοις· καὶ τὸ ἄνισον δοκεῖ δίκαιον εἶναι, καὶ γὰρ ἔστιν, ἀλλ᾽ οὐ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς ἀνίσοις· οἱ δὲ τοῦτ᾽ ἀφαιροῦσι, τὸ οἷς, καὶ κρίνουσι κακῶς. τὸ δ᾽ αἴτιον ὅτι περὶ αὐτῶν ἡ κρίσις· σχεδὸν δ᾽ οἱ πλεῖστοι φαῦλοι κριταὶ περὶ τῶν οἰκείων. ὥστ᾽ ἐπεὶ τὸ δίκαιον τισίν, καὶ διῄρηται τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπί τε τῶν πραγμάτων καὶ οἷς, καθάπερ εἴρηται πρότερον ἐν τοῖς ᾽Ηθικοῖς, τὴν μὲν τοῦ πράγματος ἰσότητα ὁμολογοῦσι, τὴν δὲ οἷς ἀμφισβητοῦσι, μάλιστα μὲν διὰ τὸ λεχθὲν ἄρτι, διότι κρίνουσι τὰ περὶ αὑτοὺς κακῶς, ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τὸ λέγειν μέχρι τινὸς ἑκατέρους δίκαιόν τι νομίζουσι δίκαιον λέγειν ἁπλῶς. οἱ μὲν γὰρ

[45] *Etica nicomachea* V, 6, 1131a, 14 sgg. Aristotele propone una concezione *proporzionale* della *giustizia distributiva*. Egli riconosce che la giustizia ha una connessione con l'uguaglianza, come ha appena detto anche qui. Quando però si tratta di distribuire risorse o potere, non basta un'uguaglianza numerica diretta tra le cose da distribuire, ma occorre

numeriche non determinano differenze politiche). Ciò per cui la democrazia e l'oligarchia differiscono l'una dall'altra sono la povertà e la ricchezza, sicché dove dominano i ricchi, in 1280a
molti o in pochi che siano, ci sarà necessariamente un'oligarchia, e dove dominano i poveri una democrazia, sebbene accada, come si è detto, che i ricchi siano pochi e i poveri molti, perché pochi sono quelli che si arricchiscono, mentre tutti hanno parte della libertà. Per questo essi si contendono gli uni agli altri il dominio costituzionale.

9. Ora bisogna determinare quali caratteristiche sono attribuite all'oligarchia e quali alla democrazia e che cosa sia la giustizia per l'oligarchia, che cosa per la democrazia. Tutte e due arrivano a una qualche giustizia, ma a una giustizia parziale, essendo entrambe incapaci di determinare che cosa sia giusto in ogni caso e in senso pieno. Per esempio si direbbe che la giustizia è costituita dall'uguaglianza; il che è vero, però non sempre, solo quando si tratti di rapporti tra uguali. Pare che la giustizia consista anche nell'inuguaglianza; e anche questo è vero, ma non per tutti, bensì solo per quei casi in cui si abbiano dei rapporti tra inuguali. Alcuni prescindono dalle persone che entrano in rapporto e perciò giudicano male. Gli è che il giudizio verte su loro stessi e in genere si è cattivi giudici quando si è parte in causa. Tuttavia, poiché il giusto è relativo alle persone ed è una distribuzione uniforme rispetto alle cose e alle persone, come abbiamo già detto nelle trattazioni dedicate all'etica,[45] si ammette in genere come suo requisito l'uguaglianza delle cose, ma non quella delle persone, soprattutto per la ragione testé detta: cioè perché si giudica male quando si è parte in causa e perché, affermando una pretesa parziale, gli antagonisti credono di affermare il giusto nella sua totalità. Infatti gli uni, che si distinguono sotto certi

un'uguaglianza proporzionale, che tenga conto anche delle persone. Date due persone P_1 e P_2 e due beni B_1 e B_2, per realizzare la giustizia non basta l'uguaglianza numerica $B_1 = B_2$, ma occorre l'uguaglianza proporzionale $B_1 : B_2 = P_1 : P_2$. Perciò a P_1 e P_2 si dà non necessariamente in misura uguale, ma secondo i meriti o le contribuzioni di ciascuno di essi.

ἂν κατά τι ἄνισοι ὦσιν, οἷον χρήμασιν, ὅλως οἴονται ἄνισοι εἶναι, οἱ δ' ἂν κατά τι ἴσοι, οἷον ἐλευθερίᾳ, ὅλως ἴσοι.

τὸ δὲ κυριώτατον οὐ λέγουσιν. εἰ μὲν γὰρ τῶν κτημάτων χάριν ἐκοινώνησαν καὶ συνῆλθον, τοσοῦτον μετέχουσι τῆς πόλεως ὅσον περ καὶ τῆς κτήσεως, ὥσθ' ὁ τῶν ὀλιγαρχικῶν λόγος δόξειεν ἂν ἰσχύειν (οὐ γὰρ εἶναι δίκαιον ἴσον μετέχειν τῶν ἑκατὸν μνῶν τὸν εἰσενέγκαντα μίαν μνᾶν τῷ δόντι τὸ λοιπὸν πᾶν, οὔτε τῶν ἐξ ἀρχῆς οὔτε τῶν ἐπιγινομένων)· εἰ δὲ μήτε τοῦ ζῆν μόνον ἕνεκεν ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εὖ ζῆν (καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἦν πόλις· νῦν δ' οὐκ ἔστι, διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν), μήτε συμμαχίας ἕνεκεν, ὅπως ὑπὸ μηδενὸς ἀδικῶνται, μήτε διὰ τὰς ἀλλαγὰς καὶ τὴν χρῆσιν τὴν πρὸς ἀλλήλους—καὶ γὰρ ἂν Τυρρηνοὶ καὶ Καρχηδόνιοι, καὶ πάντες οἷς ἔστι σύμβολα πρὸς ἀλλήλους, ὡς μιᾶς ἂν πολῖται πόλεως ἦσαν· εἰσὶ γοῦν αὐτοῖς συνθῆκαι περὶ τῶν εἰσαγωγίμων καὶ σύμβολα περὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν καὶ γραφαὶ περὶ συμμαχίας. ἀλλ' οὔτ' ἀρχαὶ πᾶσιν ἐπὶ
1280b τούτοις κοιναὶ καθεστᾶσιν, ἀλλ' ἕτεραι παρ' ἑκατέροις, οὔτε τοῦ ποίους τινὰς εἶναι δεῖ φροντίζουσιν ἅτεροι τοὺς ἑτέρους, οὐδ' ὅπως μηδεὶς ἄδικος ἔσται τῶν ὑπὸ τὰς συνθήκας μηδὲ μοχθηρίαν ἕξει μηδεμίαν, ἀλλὰ μόνον ὅπως μηδὲν ἀδικήσουσιν ἀλλήλους. περὶ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας πολιτικῆς διασκοποῦσιν ὅσοι φροντίζουσιν εὐνομίας. ᾗ καὶ φανερὸν ὅτι δεῖ περὶ ἀρετῆς ἐπιμελὲς εἶναι τῇ γ' ὡς ἀληθῶς ὀνομαζομένῃ πόλει, μὴ λόγου χάριν. γίγνεται γὰρ ἡ κοινωνία συμ-

aspetti, per esempio nelle ricchezze, credono di essere totalmente diversi dagli altri, mentre gli altri, che sono uguali al resto dei cittadini sotto qualche aspetto, per esempio nella libertà, credono di esserlo in tutto.

Ma gli uni e gli altri tralasciano l'essenziale. Se infatti le comunità si fossero costituite per l'accumulo di ricchezza, allora la partecipazione ai diritti politici sarebbe proporzionata alla ricchezza e gli oligarchi potrebbero avere ragione, in quanto non sarebbe giusto che godesse della somma di cento mine, sia in se stessa, sia per quel che può rendere, tanto chi ha contribuito per una mina quanto chi ha contribuito per tutto il resto. Né la città si costituisce semplicemente perché i suoi membri possano vivere, ma perché possano vivere bene (ché nel primo caso essa potrebbe essere costituita anche da schiavi e dagli altri animali i quali, esclusi dalla felicità, non possono neppure scegliere un loro modo di vita); né essa si propone per fine la costituzione di un'alleanza volta a impedire il danno reciproco o a favorire uno scambio vicendevole di servizi, perché in questo caso gli Etruschi, i Cartaginesi[46] e tutti quelli che hanno dei patti di intesa reciproca dovrebbero essere cittadini di una sola città. Eppure questi che hanno sì tra loro patti commerciali sulle importazioni ed esportazioni, convenzioni giudiziarie[47] e trattati scritti di alleanza militare, non hanno magistrature comuni; anzi si reggono con istitu- 1280b
zioni diverse gli uni dagli altri, non si curano delle loro rispettive qualità, non prendono provvedimenti perché non si compiano ingiustizie o qualche altra colpa da parte di coloro che sono compresi nell'alleanza, ma badano solo che siano rispettati i termini del trattato. Alla virtù e malvagità politica stanno attenti coloro che si curano del buon governo; perché è evidente che della virtù politica si deve preoccupare una città degna di questo nome e che non sia tale solo a parole.

[46] Nel VI sec. a.C. gli Etruschi avevano stipulato un'intesa con Cartagine per frenare l'espansione greca nel Mediterraneo occidentale, e insieme sconfissero i Greci nel 535.

[47] Cfr. sopra n. 2.

μαχία τῶν ἄλλων τόπῳ διαφέρουσα μόνον, τῶν ἄπωθεν συμμαχιῶν, καὶ ὁ νόμος συνθήκη καί, καθάπερ ἔφη Λυκόφρων ὁ σοφιστής, ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων, ἀλλ' οὐχ οἷος ποιεῖν ἀγαθοὺς καὶ δικαίους τοὺς πολίτας. ὅτι δὲ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, φανερόν. εἰ γάρ τις καὶ συναγάγοι τοὺς τόπους εἰς ἕν, ὥστε ἅπτεσθαι τὴν Μεγαρέων πόλιν καὶ Κορινθίων τοῖς τείχεσιν, ὅμως οὐ μία πόλις· οὐδ' εἰ πρὸς ἀλλήλους ἐπιγαμίας ποιήσαιντο· καίτοι τοῦτο τῶν ἰδίων ταῖς πόλεσι κοινωνημάτων ἐστίν. ὁμοίως δ' οὐδ' εἴ τινες οἰκοῖεν χωρὶς μέν, μὴ μέντοι τοσοῦτον ἄπωθεν ὥστε μὴ κοινωνεῖν, ἀλλ' εἴησαν αὐτοῖς νόμοι τοῦ μὴ σφᾶς αὐτοὺς ἀδικεῖν περὶ τὰς μεταδόσεις, οἷον εἰ ὁ μὲν εἴη τέκτων ὁ δὲ γεωργὸς ὁ δὲ σκυτοτόμος ὁ δ' ἄλλο τι τοιοῦτον, καὶ τὸ πλῆθος εἶεν μύριοι, μὴ μέντοι κοινωνοῖεν ἄλλου μηδενὸς ἢ τῶν τοιούτων, οἷον ἀλλαγῆς καὶ συμμαχίας, οὐδ' οὕτω πω πόλις.

διὰ τίνα δή ποτ' αἰτίαν; οὐ γὰρ δὴ διὰ τὸ μὴ σύνεγγυς τῆς κοινωνίας. εἰ γὰρ καὶ συνέλθοιεν οὕτω κοινωνοῦντες (ἕκαστος μέντοι χρῷτο τῇ ἰδίᾳ οἰκίᾳ ὥσπερ πόλει) καὶ σφίσιν αὐτοῖς ὡς ἐπιμαχίας οὔσης βοηθοῦντες ἐπὶ τοὺς ἀδικοῦντας μόνον, οὐδ' οὕτως ἂν εἶναι δόξειεν πόλις τοῖς ἀκριβῶς θεωροῦσιν, εἴπερ ὁμοίως ὁμιλοῖεν συνελθόντες καὶ χωρίς. φανερὸν τοίνυν ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου, καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς

[48] Cfr. n. 17 del I libro.

[49] Le due città distavano poco più di una trentina di chilometri l'una dall'altra.

[50] Di regola era ammesso solo il matrimonio tra cittadini della mede-

Altrimenti la comunità cittadina diventerebbe un'alleanza militare differente dalle altre, quelle tra alleati lontani, solo per la posizione geografica dei contraenti, e la legge sarebbe una mera convenzione e, come disse il sofista Licofrone,[48] una garanzia dei mutui diritti, ma non sarebbe in grado di rendere buoni e giusti i cittadini. Che le cose stiano così è chiaro. Infatti se si riuscisse a fondere in uno i luoghi in cui sorgono Megara e Corinto[49] sì che le loro mura si toccassero, tuttavia non si otterrebbe ancora una città sola; il che non si raggiungerebbe neppure con l'autorizzazione[50] a matrimoni reciproci, sebbene questi siano un aspetto proprio dei rapporti tra città. La stessa cosa avverrebbe anche se ci fossero abitanti che occupassero luoghi separati, ma non tanto da impedire la comunicazione e i cui rapporti fossero regolati da leggi che evitassero torti negli scambi reciproci, per esempio se vi fossero muratori, contadini, calzolai e così via in numero complessivo di diecimila che non avessero tra loro altra forma di comunità se non quella dello scambio commerciale e dell'alleanza militare: neppure in questo caso si avrebbe ancora una città.

Per quale causa? Non perché i membri della comunità non siano abbastanza vicini. Infatti se costoro, che hanno questi rapporti, si riunissero, ma se ciascuno considerasse la casa come una città e se il loro aiuto reciproco si limitasse ai soli casi di aggressione esterna, quasi in virtù di un trattato militare, neppure in questo caso, a guardar le cose con una certa precisione, si potrebbe dire che si tratta di una città, dal momento che i loro rapporti sarebbero gli stessi, in condizioni di vicinanza o di lontananza locale. È pertanto evidente che la comunità cittadina non è costituita soltanto dall'identità del luogo, dall'astinenza dal danno reciproco e dalla garanzia dei

sima città, almeno nel senso che solo questo poteva essere invocato per chiedere il riconoscimento di cittadinanza a favore dei figli. Tuttavia appositi trattati potevano contemplare il diritto di matrimonio tra cittadini di città diverse. Per le disposizioni matrimoniali ad Atene cfr. *Costituzione di Atene* 26, 3 e 42, 1.

αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἔσται πόλις, οὐ μὴν οὐδ' ὑπαρχόντων τούτων ἁπάντων ἤδη πόλις, ἀλλ' ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους. οὐκ ἔσται μέντοι τοῦτο μὴ τὸν αὐτὸν καὶ ἕνα κατοικούντων τόπον καὶ χρωμένων ἐπιγαμίαις. διὸ κηδεῖαί τ' ἐγένοντο κατὰ τὰς πόλεις καὶ φατρίαι καὶ θυσίαι καὶ διαγωγαὶ τοῦ συζῆν. τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον· ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν. πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν **1281a** *κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν. διόπερ ὅσοι συμβάλλονται πλεῖστον εἰς τὴν τοιαύτην κοινωνίαν, τούτοις τῆς πόλεως μέτεστι πλεῖον ἢ τοῖς κατὰ μὲν ἐλευθερίαν καὶ γένος ἴσοις ἢ μείζοσι κατὰ δὲ τὴν πολιτικὴν ἀρετὴν ἀνίσοις, ἢ τοῖς κατὰ πλοῦτον ὑπερέχουσι κατ' ἀρετὴν δ' ὑπερεχομένοις. ὅτι μὲν οὖν πάντες οἱ περὶ τῶν πολιτειῶν ἀμφισβητοῦντες μέρος τι τοῦ δικαίου λέγουσι, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων.*

Ἔχει δ' ἀπορίαν τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως. 10 *ἢ γάρ τοι τὸ πλῆθος, ἢ τοὺς πλουσίους, ἢ τοὺς ἐπιεικεῖς, ἢ τὸν βέλτιστον ἕνα πάντων, ἢ τύραννον. ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἔχειν φαίνεται δυσκολίαν. τί γάρ; ἂν οἱ πένητες διὰ τὸ*

51 Sulle fratrie cfr. n. 8 del II libro.

52 Illustrando le costituzioni è possibile mettere in luce aspetti reali, ma parziali o subordinati, della comunità politica. All'inizio del capitolo Aristotele ha mostrato che la giustizia politica è un'uguaglianza piuttosto complicata, ed è facile semplificarla arbitrariamente, cogliendo solo un aspetto di essa. Del resto la convivenza politica è fatta di molte relazioni

rapporti commerciali, perché, sebbene queste cose siano imprescindibili per l'esistenza della città, tuttavia, anche se si realizzano tutte, non c'è ancora una città, ma questa è la comunità che garantisce la buona vita e alle famiglie e alle stirpi, e ha come fine una vita indipendente e perfetta. Questo scopo però non potrà essere raggiunto se i suoi membri non abiteranno lo stesso luogo e non contrarranno reciproci matrimoni: perciò nelle città sono sorti parentadi e fratrie[51] e sacrifici e modi per trascorrere la vita in comune. E tutto ciò è opera dell'amicizia in quanto essa è la preferenza per una vita in comune. Fine della città è dunque la buona vita e per raggiungere questo fine si impiegano tutti quei mezzi. La città è una comunità di stirpi e villaggi in una vita perfetta e 1281a
indipendente, cioè, come diciamo, in una vita vissuta in modo bello e felice.

Perciò bisogna ammettere che la comunità politica abbia come fine le belle azioni e non semplicemente la convivenza. Quanti contribuiscono nella misura più alta alla vita di questa comunità partecipano alla città in grado più alto di quelli che, uguali a essi per la libertà in cui sono nati o per la stirpe da cui provengono, o addirittura superiori, sono inferiori in virtù politica o, superando gli altri in ricchezza, ne sono superati in virtù. Da ciò che si è detto è risultato chiaramente che coloro che discutono sulle costituzioni colgono solo una parte di ciò che è veramente giusto.[52]

10. Dire chi deve essere sovrano nella città è un problema. Tutta la popolazione o il gruppo dei ricchi o quello dei cittadini dabbene, o un uomo solo migliore di tutti gli altri o un tiranno? Ma tutte queste soluzioni hanno una difficoltà. Di che cosa si tratta? Se i poveri, in quanto costituiscono la maggio-

e, anche qui, è possibile dimenticarne alcune, magari le più importanti, o sovvertire il loro ordine. In tutto il capitolo Aristotele ha sostenuto che la città non si riduce alla propria unità materiale, né a semplici rapporti di cooperazione, perché il suo fine è una vita buona e autosufficiente, cioè fondata sulla virtù. È un discorso coerente con quello fatto nei primi capitoli del libro, sulla cittadinanza e sui rapporti tra cittadinanza e virtù.

πλείους εἶναι διανέμωνται τὰ τῶν πλουσίων, τοῦτ' οὐκ ἄδικόν ἐστιν; "ἔδοξε γὰρ νὴ Δία τῷ κυρίῳ δικαίως." τὴν οὖν ἀδικίαν τί χρὴ λέγειν τὴν ἐσχάτην; πάλιν τε πάντων ληφθέντων, οἱ πλείους τὰ τῶν ἐλαττόνων ἂν διανέμωνται, φανερὸν ὅτι φθείρουσι τὴν πόλιν. ἀλλὰ μὴν οὐχ ἥ γ' ἀρετὴ φθείρει τὸ ἔχον αὐτήν, οὐδὲ τὸ δίκαιον πόλεως φθαρτικόν· ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τὸν νόμον τοῦτον οὐχ οἷόν τ' εἶναι δίκαιον. ἔτι καὶ τὰς πράξεις ὅσας ὁ τύραννος ἔπραξεν ἀναγκαῖον εἶναι πάσας δικαίας· βιάζεται γὰρ ὢν κρείττων, ὥσπερ καὶ τὸ πλῆθος τοὺς πλουσίους. ἀλλ' ἆρα τοὺς ἐλάττους δίκαιον ἄρχειν καὶ τοὺς πλουσίους; ἂν οὖν κἀκεῖνοι ταῦτα ποιῶσι καὶ διαρπάζωσι καὶ τὰ κτήματα ἀφαιρῶνται τοῦ πλήθους, τοῦτ' ἐστὶ δίκαιον· καὶ θάτερον ἄρα. ταῦτα μὲν τοίνυν ὅτι πάντα φαῦλα καὶ οὐ δίκαια, φανερόν· ἀλλὰ τοὺς ἐπιεικεῖς ἄρχειν δεῖ καὶ κυρίους εἶναι πάντων; οὐκοῦν ἀνάγκη τοὺς ἄλλους ἀτίμους εἶναι πάντας, μὴ τιμωμένους ταῖς πολιτικαῖς ἀρχαῖς· τιμὰς γὰρ λέγομεν εἶναι τὰς ἀρχάς, ἀρχόντων δ' αἰεὶ τῶν αὐτῶν ἀναγκαῖον εἶναι τοὺς ἄλλους ἀτίμους. ἀλλ' ἕνα τὸν σπουδαιότατον ἄρχειν βέλτιον; ἀλλ' ἔτι τοῦτο ὀλιγαρχικώτερον· οἱ γὰρ ἄτιμοι πλείους. ἀλλ' ἴσως φαίη τις ἂν τὸ κύριον ὅλως ἄνθρωπον εἶναι ἀλλὰ μὴ νόμον φαῦλον, ἔχοντά γε τὰ συμβαίνοντα πάθη περὶ τὴν ψυχήν. ἂν οὖν ᾖ νόμος μὲν ὀλιγαρχικὸς δὲ ἢ δημοκρατικός, τί διοίσει

[53] Prima Aristotele ha considerato il caso che i poveri, in quanto maggioranza, spoglino i ricchi dei loro beni; poi ha considerato il caso che la maggioranza, comunque costituita, spogli la minoranza. Tutto il capitolo sembra discutere il problema della legittimità del potere della maggio-

ranza, si dividono i beni dei ricchi, questa non è forse un'ingiustizia? «No, per Zeus, l'ha deciso giustamente il sovrano.» Ma allora che cosa si dovrà ancora considerare come l'estremo limite dell'ingiustizia? E ancora, considerando tutti i cittadini, se la maggioranza si divide i beni della minoranza, evidentemente la città va in rovina.[53] Ma la virtù non rovina chi la pratica né la giustizia è funesta alla città, sicché è chiaro che neanche una legge come questa può essere giusta. Alla stregua di quel metro anche tutte le azioni del tiranno sono giuste, dal momento che egli esercita la violenza in quanto è il più forte, così come la massa fa subire la sua violenza ai ricchi in quanto è più forte di essi. Ma allora è forse giusto che il potere spetti alla minoranza e ai ricchi? E se anche questi compiono i misfatti che sopra abbiamo enumerato e depredano la massa strappandole i suoi beni, compiono forse qualcosa di giusto? Se si risponde affermativamente, allora anche l'azione della massa deve essere legittima. È evidente che tutte le soluzioni considerate sono criminose e non giuste.

Ma allora il potere deve toccare agli uomini dabbene e questi devono essere i governanti supremi? Ne deriverebbe necessariamente che tutti gli altri sarebbero privati degli onori in quanto si vedrebbero precluso l'accesso alle pubbliche cariche: infatti diciamo che le cariche sono onori e se sempre gli stessi le detengono, è chiaro che gli altri restano senza onori. O la soluzione più conveniente è che abbia il potere il migliore? Ma anche questa forma di governo è un'oligarchia assai spinta, perché la maggior parte dei cittadini resta senza onori. Ma forse si potrebbe osservare che non è bene che la suprema autorità non sia costituita dalla legge, ma sia posta esclusivamente nelle mani di un uomo che può essere turbato dalle passioni dell'anima. Ma se la legge a sua volta può essere oligarchica o democratica, la sovranità della legge che

ranza. Aristotele suggerisce che il potere della maggioranza è sostanzialmente un potere tirannico. Nella seconda parte del capitolo si affaccia però il dubbio che anche il potere affidato ai migliori o addirittura alla legge stessa possa essere arbitrario.

περὶ τῶν ἠπορημένων; συμβήσεται γὰρ ὁμοίως τὰ λεχθέντα πρότερον. Περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ἔστω τις ἕτερος λόγος· II

ὅτι δὲ δεῖ κύριον εἶναι μᾶλλον τὸ πλῆθος ἢ τοὺς ἀρίστους μὲν ὀλίγους δέ, δόξειεν ἂν λέγεσθαι καί τιν' ἔχειν ἀπορίαν τάχα δὲ κἂν ἀλήθειαν. τοὺς γὰρ πολλούς, ὧν ἕκαστός ἐστιν
1281b οὐ σπουδαῖος ἀνήρ, ὅμως ἐνδέχεται συνελθόντας εἶναι βελτίους ἐκείνων, οὐχ ὡς ἕκαστον ἀλλ' ὡς σύμπαντας, οἷον τὰ συμφορητὰ δεῖπνα τῶν ἐκ μιᾶς δαπάνης χορηγηθέντων· πολλῶν γὰρ ὄντων ἕκαστον μόριον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως, καὶ γίνεσθαι συνελθόντων, ὥσπερ ἕνα ἄνθρωπον τὸ πλῆθος, πολύποδα καὶ πολύχειρα καὶ πολλὰς ἔχοντ' αἰσθήσεις, οὕτω καὶ περὶ τὰ ἤθη καὶ τὴν διάνοιαν. διὸ καὶ κρίνουσιν ἄμεινον οἱ πολλοὶ καὶ τὰ τῆς μουσικῆς ἔργα καὶ τὰ τῶν ποιητῶν· ἄλλοι γὰρ ἄλλο τι μόριον, πάντα δὲ πάντες. ἀλλὰ τούτῳ διαφέρουσιν οἱ σπουδαῖοι τῶν ἀνδρῶν ἑκάστου τῶν πολλῶν, ὥσπερ καὶ τῶν μὴ καλῶν τοὺς καλούς φασι, καὶ τὰ γεγραμμένα διὰ τέχνης τῶν ἀληθινῶν, τῷ συνῆχθαι τὰ διεσπαρμένα χωρὶς εἰς ἕν, ἐπεὶ κεχωρισμένων γε κάλλιον ἔχειν τοῦ γεγραμμένου τουδὶ μὲν τὸν ὀφθαλμὸν ἑτέρου δέ τινος ἕτερον μόριον.

εἰ μὲν οὖν περὶ πάντα δῆμον καὶ περὶ πᾶν πλῆθος ἐνδέχεται ταύτην εἶναι τὴν διαφορὰν τῶν πολλῶν πρὸς τοὺς ὀλίγους σπουδαίους, ἄδηλον, ἴσως δὲ νὴ Δία δῆλον ὅτι περὶ ἐνίων ἀδύνατον (ὁ γὰρ

cosa muterà nelle questioni che abbiamo trattato? Si ricadrà nelle stesse difficoltà già considerate.

11. Sulle altre questioni si deve fare un altro discorso.[54] L'affidare il governo alla maggioranza più che a una minoranza di cittadini dabbene sembra costituire una soluzione che, pur portando con sé alcune difficoltà, ha forse anche qualche sostanziale verità. I più, ciascuno dei quali non è un uomo buono, possono tuttavia, se presi tutti insieme, essere 1281b
migliori di pochi, non di ciascuno ma della loro totalità, come i banchetti organizzati con contribuzioni di più persone sono migliori di quelli organizzati da una sola persona. Infatti, essendo in molti, ciascuno ha la sua parte di virtù e di saggezza, sicché dalla loro unione si ottiene una specie di uomo solo dotato di molti piedi, di molte mani e capace di ricevere molte sensazioni; che da ciò avrebbe innegabili vantaggi anche nel comportamento e nell'intelligenza. Perciò anche sulle opere di musica e di poesia è migliore il giudizio dei più, perché ognuno separatamente preso ha la sua particolare competenza, mentre tutti insieme sono in grado di giudicare della totalità dell'opera. Ma gli uomini dabbene differiscono dalla maggioranza, presa individualmente nei suoi membri, come i belli differiscono dai non belli e i disegni artificiali dai loro modelli, in quanto in quelli sono state riunite in una sola tutte le bellezze che in natura sono sparse, ma, preso elemento per elemento, può darsi che sia meglio avere l'occhio di questa persona o un altro membro di un'altra piuttosto che quelli del dipinto.

Non è ben chiaro se questa differenza tra i pochi dabbene e la moltitudine possa valere per ogni popolo e ogni maggioranza, ché anzi, per Giove, è chiaro che in alcuni casi essa non può essere valida (perché altrimenti questo discorso do-

[54] Non è detto che si tratti di un rinvio vero e proprio a qualche altro scritto aristotelico. Aristotele passa semplicemente a trattare il diritto di governo della maggioranza, prescindendo dalle altre soluzioni (governo di uno solo, governo dei migliori, governo della legge) appena prospettate nel capitolo precedente.

αὐτὸς κἂν ἐπὶ τῶν θηρίων ἁρμόσειε λόγος· καίτοι τί διαφέρουσιν ἔνιοι τῶν θηρίων ὡς ἔπος εἰπεῖν;)· ἀλλὰ περὶ τὶ πλῆθος οὐδὲν εἶναι κωλύει τὸ λεχθὲν ἀληθές. διὸ καὶ τὴν πρότερον εἰρημένην ἀπορίαν λύσειεν ἄν τις διὰ τούτων καὶ τὴν ἐχομένην αὐτῆς, τίνων δεῖ κυρίους εἶναι τοὺς ἐλευθέρους καὶ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν. τοιοῦτοι δ' εἰσὶν ὅσοι μήτε πλούσιοι μήτε ἀξίωμα ἔχουσιν ἀρετῆς μηδὲ ἕν. τὸ μὲν γὰρ μετέχειν αὐτοὺς τῶν ἀρχῶν τῶν μεγίστων οὐκ ἀσφαλές (διά τε γὰρ ἀδικίαν καὶ δι' ἀφροσύνην τὰ μὲν ἀδικεῖν ἀνάγκη τὰ δ' ἁμαρτάνειν αὐτούς)· τὸ δὲ μὴ μεταδιδόναι μηδὲ μετέχειν φοβερόν (ὅταν γὰρ ἄτιμοι πολλοὶ καὶ πένητες ὑπάρχωσι, πολεμίων ἀναγκαῖον εἶναι πλήρη τὴν πόλιν ταύτην). λείπεται δὴ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ κρίνειν μετέχειν αὐτούς. διόπερ καὶ Σόλων καὶ τῶν ἄλλων τινὲς νομοθετῶν τάττουσιν ἐπί τε τὰς ἀρχαιρεσίας καὶ τὰς εὐθύνας τῶν ἀρχόντων, ἄρχειν δὲ κατὰ μόνας οὐκ ἐῶσιν. πάντες μὲν γὰρ ἔχουσι συνελθόντες ἱκανὴν αἴσθησιν, καὶ μιγνύμενοι τοῖς βελτίοσι τὰς πόλεις ὠφελοῦσιν, καθάπερ ἡ μὴ καθαρὰ τροφὴ μετὰ τῆς καθαρᾶς τὴν πᾶσαν ποιεῖ χρησιμωτέραν τῆς ὀλίγης· χωρὶς δ' ἕκαστος ἀτελὴς περὶ τὸ κρίνειν ἐστίν.

ἔχει δ' ἡ τάξις αὕτη τῆς πολιτείας ἀπορίαν πρώτην μὲν ὅτι δόξειεν ἂν τοῦ αὐτοῦ εἶναι τὸ κρῖναι τίς ὀρθῶς ἰάτρευκεν, οὗπερ καὶ τὸ ἰατρεῦσαι καὶ ποιῆσαι ὑγιᾶ τὸν κάμνοντα τῆς νόσου τῆς παρούσης· οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἰατρός. ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ
1282a περὶ τὰς ἄλλας ἐμπειρίας καὶ τέχνας. ὥσπερ οὖν ἰατρὸν δεῖ διδόναι τὰς εὐθύνας ἐν ἰατροῖς, οὕτω καὶ τοὺς ἄλλους ἐν τοῖς ὁμοίοις. ἰατρὸς δ' ὅ τε δημιουργὸς καὶ ὁ ἀρχιτεκτονικὸς καὶ τρίτος ὁ πεπαιδευμένος περὶ τὴν τέχνην (εἰσὶ γάρ

vrebbe valere anche per gli animali; per quanto, per dirla chiaramente, che differenza c'è tra alcuni uomini e le bestie?). Ma nulla vieta che in alcuni casi ciò che si è detto della maggioranza sia vero. Perciò attraverso quel che si è detto si potrebbero risolvere la questione sopra proposta e quella che ad essa consegue: su che cosa i liberi e la maggioranza devono esercitare la sovranità? (Costituiscono la maggioranza quelli che non sono ricchi né si distinguono per qualche particolare virtù.) La loro partecipazione alle cariche più alte non è sicura (perché essi per mancanza di giustizia e di saggezza ora commettono ingiustizie e ora sbagliano), ma il non concedere loro neppure questo diritto è pericoloso, perché quando si ha una maggioranza povera e senza onori, necessariamente la città si riempie di nemici. Non resta allora che dar loro la possibilità di accesso agli organi deliberativi e giudiziari. Perciò anche Solone e alcuni degli altri legislatori riconoscono loro il diritto di elezione e di sorveglianza sui magistrati, ma non permettono che esercitino cariche individuali,[55] perché, presi tutti insieme, hanno senno sufficiente e, mescolati con cittadini migliori di loro, possono essere utili alla città, come il nutrimento impuro, insieme con quello puro, fa sì che la maggior porzione che ne deriva sia più vantaggiosa di un'esigua porzione di cibo puro. Ma ogni membro della maggioranza, preso separatamente, non è in grado di giudicare.

Tuttavia questo ordinamento costituzionale ha una prima difficoltà. Dovrebbe spettare alla stessa persona giudicare se una cura medica è stata ben eseguita e il praticare un'eventuale cura medica per guarire un ammalato; e questa persona è il medico. La stessa cosa accade per le altre pratiche e arti: 1282a
infatti come il medico deve rendere conto a dei medici, così anche negli altri casi la sorveglianza deve essere affidata a dei competenti. E medico è tanto chi pratica le cure, quanto chi sovrintende, quanto, in terzo luogo, chi ha una cultura medi-

[55] Cfr. n. 108 del II libro.

τινες τοιοῦτοι καὶ περὶ πάσας ὡς εἰπεῖν τὰς τέχνας)· ἀποδίδομεν δὲ τὸ κρίνειν οὐδὲν ἧττον τοῖς πεπαιδευμένοις ἢ τοῖς εἰδόσιν. ἔπειτα καὶ περὶ τὴν αἵρεσιν τὸν αὐτὸν ἂν δόξειεν ἔχειν τρόπον. καὶ γὰρ τὸ ἑλέσθαι ὀρθῶς τῶν εἰδότων ἔργον ἐστίν, οἷον γεωμέτρην τε τῶν γεωμετρικῶν καὶ κυβερνήτην τῶν κυβερνητικῶν. εἰ γὰρ καὶ περὶ ἐνίων ἔργων καὶ τεχνῶν μετέχουσι καὶ τῶν ἰδιωτῶν τινες, ἀλλ' οὔ τι τῶν εἰδότων γε μᾶλλον. ὥστε κατὰ μὲν τοῦτον τὸν λόγον οὐκ ἂν εἴη τὸ πλῆθος ποιητέον κύριον οὔτε τῶν ἀρχαιρεσιῶν οὔτε τῶν εὐθυνῶν. ἀλλ' ἴσως οὐ πάντα ταῦτα λέγεται καλῶς διά τε τὸν πάλαι λόγον, ἂν ᾖ τὸ πλῆθος μὴ λίαν ἀνδραποδῶδες (ἔσται γὰρ ἕκαστος μὲν χείρων κριτὴς τῶν εἰδότων, ἅπαντες δὲ συνελθόντες ἢ βελτίους ἢ οὐ χείρους), καὶ ὅτι περὶ ἐνίων οὔτε μόνον ὁ ποιήσας οὔτ' ἄριστ' ἂν κρίνειεν, ὅσων τἄργα γινώσκουσι καὶ οἱ μὴ ἔχοντες τὴν τέχνην, οἷον οἰκίαν οὐ μόνον ἐστὶ γνῶναι τοῦ ποιήσαντος, ἀλλὰ καὶ βέλτιον ὁ χρώμενος αὐτῇ κρινεῖ (χρῆται δ' ὁ οἰκονόμος), καὶ πηδάλιον κυβερνήτης τέκτονος, καὶ θοίνην ὁ δαιτυμὼν ἀλλ' οὐχ ὁ μάγειρος.

ταύτην μὲν οὖν τὴν ἀπορίαν τάχα δόξειέ τις ἂν οὕτω λύειν ἱκανῶς· ἄλλη δ' ἐστὶν ἐχομένη ταύτης.

56 Per il riconoscimento di una forma di “conoscenza colta” accanto a quella specializzata dell'esperto cfr. Platone, *Protagora* 312b e Aristotele, *Le parti degli animali* I, 1, 639a, 1 sgg.

57 Si tratta di un'argomentazione spesso usata da Platone, soprattutto come strumento di critica agli organi di governo democratici (cfr. *Protagora* 319b-c).

ca; e persone di quest'ultimo genere si hanno si può dire in ogni tecnica. Affidiamo del resto il compito di giudicare non meno a quelli che hanno una cultura che ai veri conoscitori dell'arte.[56] Ora, nell'elezione dei magistrati si dovrebbe procedere allo stesso modo, perché solo i competenti sono in grado di scegliere rettamente: per esempio un geometra sarà scelto bene da coloro che si intendono di geometria e un pilota da coloro che si intendono di arte nautica.[57] E se nel compimento di alcune opere o nell'esercizio di alcune arti contribuiscono anche alcuni che non hanno una competenza specifica, certamente essi non sono più adatti di quelli che hanno le nozioni richieste. Perciò, in base a questo ragionamento, alla moltitudine non dovrebbe essere concesso il potere, né nella nomina dei magistrati, né nella sorveglianza sul loro operato. Ma forse in ciò che si è testé detto non tutto fila, se si tiene presente il nostro anteriore discorso sulla superiorità della moltitudine, qualora questa non sia di livello troppo basso (ché allora ognuno sarà giudice peggiore dei competenti ma, nella sua totalità, la massa è migliore o non peggiore dei tecnici). Inoltre in alcuni casi l'autore non è il solo o il miglior giudice, e precisamente in quei casi in cui hanno conoscenza dell'opera anche quelli che non posseggono una tecnica specifica: per esempio la conoscenza della casa non spetta solo a chi l'ha costruita, ché di essa giudica meglio colui che ne fa uso (si tratta del capo della famiglia), il pilota giudicherà del timone meglio di chi l'ha fabbricato e il commensale giudicherà il convito meglio del cuoco.[58]

Qualcuno dunque penserebbe di risolvere così in modo soddisfacente questa difficoltà; ma ce n'è un'altra che segue immediatamente la prima. Sembra assurdo che i peggiori

[58] La superiorità di chi usa un oggetto rispetto a chi lo produce è una tesi sostenuta da Platone (*Cratilo* 388 sgg.; *Repubblica* X, 601d) e da Aristotele (*Politica* I, 8, 1256a, 5 sgg.; 10, 1258a, 21 sgg.; III, 4, 1277b, 29 sgg.). Facendo valere la distinzione tra conoscenza professionale specializzata e conoscenza colta (n. 56), e la superiorità dell'uso rispetto alla produzione, Aristotele aggira l'obiezione platonica all'elezione di competenti da parte di non competenti (nota precedente).

δοκεῖ γὰρ ἄτοπον εἶναι τὸ μειζόνων εἶναι κυρίους τοὺς φαύλους τῶν ἐπιεικῶν, αἱ δ' εὔθυναι καὶ αἱ τῶν ἀρχῶν αἱρέσεις εἰσὶ μέγιστον· ἃς ἐν ἐνίαις πολιτείαις, ὥσπερ εἴρηται, τοῖς δήμοις ἀποδιδόασιν· ἡ γὰρ ἐκκλησία κυρία πάντων τῶν τοιούτων ἐστίν. καίτοι τῆς μὲν ἐκκλησίας μετέχουσι καὶ βουλεύουσι καὶ δικάζουσιν ἀπὸ μικρῶν τιμημάτων καὶ τῆς τυχούσης ἡλικίας, ταμιεύουσι δὲ καὶ στρατηγοῦσι καὶ τὰς μεγίστας ἀρχὰς ἄρχουσιν ἀπὸ μεγάλων. ὁμοίως δή τις ἂν λύσειε καὶ ταύτην τὴν ἀπορίαν. ἴσως γὰρ ἔχει καὶ ταῦτ' ὀρθῶς. οὐ γὰρ ὁ δικαστὴς οὐδ' ὁ βουλευτὴς οὐδ' ὁ ἐκκλησιαστὴς ἄρχων ἐστίν, ἀλλὰ τὸ δικαστήριον καὶ ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος· τῶν δὲ ῥηθέντων ἕκαστος μόριόν ἐστι τούτων (λέγω δὲ [μόριον] τὸν βουλευτὴν καὶ τὸν ἐκκλησιαστὴν καὶ τὸν δικαστήν)· ὥστε δικαίως κύριον μειζόνων τὸ πλῆθος· ἐκ γὰρ πολλῶν ὁ δῆμος καὶ ἡ βουλὴ καὶ τὸ δικαστήριον. καὶ τὸ τίμημα δὲ πλεῖον τὸ πάντων τούτων ἢ τὸ τῶν καθ' ἕνα καὶ κατ' ὀλίγους μεγάλας ἀρχὰς ἀρχόντων. ταῦτα μὲν οὖν διωρίσθω
1282b τοῦτον τὸν τρόπον· ἡ δὲ πρώτη λεχθεῖσα ἀπορία ποιεῖ φανερὸν οὐδὲν οὕτως ἕτερον ὡς ὅτι δεῖ τοὺς νόμους εἶναι κυρίους κειμένους ὀρθῶς, τὸν ἄρχοντα δέ, ἄν τε εἷς ἄν τε πλείους ὦσι, περὶ τούτων εἶναι κυρίους περὶ ὅσων ἐξαδυνατοῦσιν οἱ νόμοι λέγειν ἀκρίβῶς διὰ τὸ μὴ ῥᾴδιον εἶναι καθόλου διορίσαι περὶ πάντων. ὁποίους μέντοι τινὰς εἶναι δεῖ τοὺς ὀρθῶς

esercitino il loro dominio sui migliori nelle questioni di maggior peso, come la sorveglianza e l'elezione dei magistrati, che sono le cose più importanti e che in alcune costituzioni sono assegnate al popolo, come si è detto, dal momento che l'assemblea popolare è arbitra della decisione in queste materie. Nonostante la loro importanza, per entrare nell'assemblea, per accedere alle cariche deliberative e a quelle giudiziarie è necessario un basso censo e il limite di età è irrilevante, mentre un censo considerevole è necessario per accedere alle cariche di tesoriere, di generale e a quelle più importanti. E qualcuno potrebbe risolvere questa difficoltà allo stesso modo della precedente; e forse questi ordinamenti in fondo vanno bene. Infatti il titolo di magistrato non spetta al giudice, al consigliere o al membro dell'assemblea, bensì al tribunale, al consiglio e al popolo, e ciascuno di quelli che ricoprono la carica (cioè il consigliere, il membro dell'assemblea e il giudice) è membro di quegli organi: perciò anche in questo caso si può ben dire che la sovranità nelle cose più importanti spetta alla moltitudine, perché il popolo, il consiglio e il tribunale sono costituiti da più persone. E il censo complessivo di quelli che occupano tutte queste magistrature, presi insieme, è maggiore del censo di quanti hanno magistrature importanti individuali o costituite di pochi membri. Queste sono le distinzioni che facciamo per la risoluzione di questi problemi.

La discussione della prima difficoltà[59] rende evidente so- 1282b
prattutto questo, cioè che le leggi, se ben poste, debbono essere sovrane e che chi esercita l'autorità, siano una sola o più persone, deve far valere la sua sovranità solo in quei casi in cui le leggi non possono essere formulate con precisione, in quanto non è facile tracciare distinzioni universali in tutti i campi.[60] Ma a quali requisiti debbano rispondere le leggi ben

[59] Si tratta della difficoltà enunciata all'inizio del cap. 10: a chi debba appartenere la sovranità.

[60] Su questo punto cfr. n. 65 del II libro.

κειμένους νόμους, οὐδέν πω δῆλον, ἀλλ' ἔτι μένει τὸ πάλαι διαπορηθέν. ἅμα γὰρ καὶ ὁμοίως ταῖς πολιτείαις ἀνάγκη καὶ τοὺς νόμους φαύλους ἢ σπουδαίους εἶναι, καὶ δικαίους ἢ ἀδίκους. πλὴν τοῦτό γε φανερόν, ὅτι δεῖ πρὸς τὴν πολιτείαν κεῖσθαι τοὺς νόμους. ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, δῆλον ὅτι τοὺς μὲν κατὰ τὰς ὀρθὰς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δικαίους τοὺς δὲ κατὰ τὰς παρεκβεβηκυίας οὐ δικαίους.

Ἐπεὶ δ' ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμαις καὶ τέχναις 12
ἀγαθὸν τὸ τέλος, μέγιστον δὲ καὶ μάλιστα ἐν τῇ κυριωτάτῃ πασῶν, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ πολιτικὴ δύναμις, ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον, δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τι τό δίκαιον εἶναι, καὶ μέχρι γέ τινος ὁμολογοῦσι τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν (τὶ γὰρ καὶ τισὶ τὸ δίκαιον, καὶ δεῖν τοῖς ἴσοις ἴσον εἶναι φασιν), ποίων δὴ ἰσότης ἐστὶ καὶ ποίων ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν. ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικήν. ἴσως γὰρ ἂν φαίη τις κατὰ παντὸς ὑπεροχὴν ἀγαθοῦ δεῖν ἀνίσως νενεμῆσθαι τὰς ἀρχάς, εἰ πάντα τὰ λοιπὰ μηδὲν διαφέροιεν ἀλλ' ὅμοιοι τυγχάνοιεν ὄντες· τοῖς γὰρ διαφέρουσιν ἕτερον εἶναι τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀξίαν. ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτ' ἀληθές, ἔσται καὶ κατὰ χρῶμα καὶ κατὰ μέγεθος καὶ καθ' ὁτιοῦν τῶν ἀγαθῶν πλεονεξία τις τῶν πολιτικῶν δικαίων τοῖς ὑπερ-

[61] Si tratta sempre della difficoltà dell'inizio del cap. 10. La sovranità sembra spettare alle leggi, e nel loro ambito possono agire le persone alle quali è affidato il potere. Ma le leggi possono essere buone o cattive, giuste o ingiuste. A loro volta le leggi rinviano alla costituzione, alla qua-

fatte non è ancora chiaro, sicché in parte resta ancora insoluta la difficoltà iniziale.[61] Infatti necessariamente le leggi sono buone o cattive, giuste o ingiuste analogamente alle costituzioni di cui entrano a far parte; almeno questo è evidente, che esse devono adattarsi alla costituzione nella quale vengono inserite.[62] Ciò posto, è chiaro che le leggi rispondenti alle condizioni richieste da una buona costituzione sono giuste, mentre quelle rispondenti alle condizioni richieste da una costituzione degenerata non lo sono.

12. Il fine che si propongono tutte le scienze e le arti è un qualche bene, ed è il bene massimo e più alto quello che si propone la più importante di tutte le scienze.[63] La più importante è la politica[64] e il bene che la politica si propone di raggiungere è la giustizia, cioè ciò che è utile alla comunità. Pare a tutti che la giustizia sia una qualche specie di uguaglianza; e fino a una certa misura questa affermazione è in accordo con le conclusioni cui si perviene nelle opere filosofiche sull'etica: la giustizia è un qualcosa di relativo alle persone e si dice che essa deve essere una forma di uguaglianza stabilita tra uguali.[65] Ma non deve sfuggire tra quali termini debbano intercorrere rapporti di uguaglianza e tra quali invece rapporti di inuguaglianza, perché questo punto solleva una difficoltà e spetta alla filosofia politica.

Si potrebbe forse proporre che le cariche fossero distribuite in modo inuguale secondo la superiorità in un qualsiasi genere di bene, anche se in tutto il resto chi le riceve non eccellesse affatto sugli altri: infatti per coloro che si distinguono giusto e merito sono diversi rispetto agli altri. Ma adottando questa misura bisognerebbe concedere un qualche diritto politico anche a chi si distingue per il colore della pelle, per la

le devono adattarsi. Perciò la correttezza della legge dipenderà dalla correttezza della costituzione.

[62] Cfr. 10, 1281a, 36 sgg.

[63] Cfr. n. 2 del I libro.

[64] Cfr. *Etica nicomachea* I, 1, 1094a, 26 sgg.

[65] Cfr. *Etica nicomachea* V, 6, 1131a, 10 sgg. e n. 45 sopra.

ἔχουσιν. ἢ τοῦτο ἐπιπόλαιον τὸ ψεῦδος; φανερὸν δ' ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν καὶ δυνάμεων· τῶν γὰρ ὁμοίων αὐλητῶν τὴν τέχνην οὐ δοτέον πλεονεξίαν τῶν αὐλῶν τοῖς εὐγενεστέροις (οὐδὲν γὰρ αὐλήσουσι βέλτιον), δεῖ δὲ τῷ κατὰ τὸ ἔργον ὑπερέχοντι διδόναι καὶ τῶν ὀργάνων τὴν ὑπεροχήν. εἰ δὲ μήπω δῆλον τὸ λεγόμενον, ἔτι μᾶλλον αὐτὸ προαγαγοῦσιν ἔσται φανερόν. εἰ γὰρ εἴη τις ὑπερέχων μὲν κατὰ τὴν αὐλητικήν, πολὺ δ' ἐλλείπων κατ' εὐγένειαν ἢ κάλλος, εἰ καὶ μεῖζον ἕκαστον ἐκείνων ἀγαθόν ἐστι τῆς αὐλητικῆς (λέγω δὲ τήν τ' εὐγένειαν καὶ τὸ κάλλος), καὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ὑπερέχουσι πλέον τῆς αὐλητικῆς ἢ ἐκεῖνος κατὰ τὴν αὐλητικήν, ὅμως τούτῳ δοτέον τοὺς διαφέροντας
1283a τῶν αὐλῶν. δεῖ γὰρ εἰς τὸ ἔργον συμβάλλεσθαι τὴν ὑπεροχὴν καὶ τοῦ πλούτου καὶ τῆς εὐγενείας, συμβάλλονται δ' οὐδέν.

ἔτι κατά γε τοῦτον τὸν λόγον πᾶν ἀγαθὸν πρὸς πᾶν ἂν εἴη συμβλητόν. εἰ γὰρ ἐνάμιλλον τὸ τὶ μέγεθος, καὶ ὅλως ἂν τὸ μέγεθος ἐνάμιλλον εἴη καὶ πρὸς πλοῦτον καὶ πρὸς ἐλευθερίαν· ὥστ' εἰ πλεῖον ὁδὶ διαφέρει κατὰ μέγεθος ἢ ὁδὶ κατ' ἀρετήν, ⟨εἰ⟩ καὶ [πλεῖον] ὑπερέχει ὅλως ἀρετὴ μεγέθους, εἴη ἂν συμβλητὰ πάντα. τοσόνδε γὰρ [μέγεθος] εἰ κρεῖττον τοσοῦδε, τοσόνδε δῆλον ὡς ἴσον. ἐπεὶ δὲ τοῦτ' ἀδύνατον, δῆλον ὡς καὶ ἐπὶ τῶν πολιτικῶν εὐλόγως οὐ κατὰ πᾶσαν ἀνισότητ' ἀμφισβητοῦσι τῶν ἀρχῶν (εἰ γὰρ οἱ μὲν βραδεῖς οἱ δὲ ταχεῖς, οὐδὲν διὰ τοῦτο δεῖ τοὺς μὲν πλεῖον τοὺς δ' ἔλαττον ἔχειν, ἀλλ' ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσιν ἡ τούτων διαφορὰ λαμβάνει τὴν τιμήν)· ἀλλ' ἐξ ὧν πόλις συνέστηκεν, ἐν τούτοις ἀναγκαῖον ποιεῖσθαι τὴν ἀμφισβήτησιν.

statura o per altri beni del genere. Ma ciò non è forse un errore palese? E lo metteranno in luce esempi tratti da scienze e tecniche: per esempio, se vi sono più suonatori di flauto che posseggano tutti la stessa bravura tecnica, non bisogna dare flauti migliori a quelli che hanno natali più nobili, dal momento che questi non suonano meglio; ma in base all'eccellenza nella prestazione bisogna assegnare il migliore strumento. Se quanto si è detto non è ancora chiaro, l'ulteriore prosecuzione del raffronto potrà condurre a una prova evidente: se infatti qualcuno eccellesse nell'auletica, anche se fosse considerevolmente superato nella bellezza e nella nobiltà, sia pure supponendo anche che ciascuna di queste doti (bellezza e nobiltà) fosse un bene maggiore dell'auletica e che esse superassero l'auletica proporzionalmente molto di più di quanto egli superi gli altri nell'arte di suonare, tuttavia al buon suonatore dovrebbero essere assegnati i flauti migliori.
Per attenersi al partito opposto bisognerebbe che la superio- 1283a
rità in ricchezza e nobiltà di nascita contribuissero all'abilità tecnica del suonatore, mentre non vi contribuiscono affatto.

Inoltre, a questa stregua, ogni bene dovrebbe essere confrontabile con ogni altro. Se un certo grado di statura conferisce una certa superiorità politica, allora in generale la statura può stare a petto della ricchezza e della libertà. Sicché se uno eccelle per statura più che un altro per virtù e in generale la statura può valere più della virtù, allora tutti i beni sarebbero confrontabili tra loro; perché se è vero che c'è una misura in cui una cosa vale più di un'altra, ci sarà anche una misura in cui le due cose saranno equivalenti. Ma poiché questo è impossibile, è chiaro che anche nel campo politico è ragionevole disputarsi le cariche tenendo conto non di rapporti di inuguaglianza casuali (dal momento che per esempio la rapidità o la lentezza nel correre non devono dar diritto ad avere di più o di meno, se non negli agoni ginnici, in cui il distinguersi in questo campo è fondamento per l'attribuzione di premi), ma solo di quelli che derivano da fattori che contribuiscono alla sussistenza della città e dei quali bisogna tener conto nella di-

διόπερ εὐλόγως ἀντιποιοῦνται τῆς τιμῆς οἱ εὐγενεῖς καὶ ἐλεύθεροι καὶ πλούσιοι. δεῖ γὰρ ἐλευθέρους τ' εἶναι καὶ τίμημα φέροντας (οὐ γὰρ ἂν εἴη πόλις ἐξ ἀπόρων πάντων, ὥσπερ οὐδ' ἐκ δούλων)· ἀλλὰ μὴν εἰ δεῖ τούτων, δῆλον ὅτι καὶ δικαιοσύνης καὶ τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς. οὐδὲ γὰρ ἄνευ τούτων οἰκεῖσθαι πόλιν δυνατόν· πλὴν ἄνευ μὲν τῶν προτέρων ἀδύνατον εἶναι πόλιν, ἄνευ δὲ τούτων οἰκεῖσθαι καλῶς.

Πρὸς μὲν οὖν τὸ πόλιν εἶναι δόξειεν ἂν ἢ πάντα ἢ 13
ἔνιά γε τούτων ὀρθῶς ἀμφισβητεῖν, πρὸς μέντοι ζωὴν ἀγαθὴν ἡ παιδεία καὶ ἡ ἀρετὴ μάλιστα δικαίως ἂν ἀμφισβητοίησαν, καθάπερ εἴρηται καὶ πρότερον. ἐπεὶ δ' οὔτε πάντων ἴσον ἔχειν δεῖ τοὺς ἴσους ἕν τι μόνον ὄντας, οὔτε ἄνισον τοὺς ἀνίσους καθ' ἕν, ἀνάγκη πάσας εἶναι τὰς τοιαύτας πολιτείας περεκβάσεις. εἴρηται μὲν οὖν καὶ πρότερον ὅτι διαμφισβητοῦσι τρόπον τινὰ δικαίως πάντες, ἁπλῶς δ' οὐ πάντες δικαίως· οἱ πλούσιοι μὲν ὅτι πλεῖον μέτεστι τῆς χώρας αὐτοῖς, ἡ δὲ χώρα κοινόν, ἔτι πρὸς τὰ συμβόλαια πιστοὶ μᾶλλον ὡς ἐπὶ τὸ πλέον· οἱ δὲ ἐλεύθεροι καὶ εὐγενεῖς ὡς ἐγγὺς ἀλλήλων (πολῖται γὰρ μᾶλλον οἱ γενναιότεροι τῶν ἀγεννῶν, ἡ δ' εὐγένεια παρ' ἑκάστοις οἴκοι τίμιος)· ἔτι διότι βελτίους εἰκὸς τοὺς ἐκ βελτιόνων, εὐγένεια γάρ ἐστιν ἀρετὴ γένους· ὁμοίως δὴ φήσομεν δικαίως καὶ τὴν ἀρετὴν ἀμφισβητεῖν, κοινωνικὴν γὰρ ἀρετὴν εἶναί φαμεν τὴν δικαιοσύνην, ᾗ πάσας ἀναγκαῖον ἀκολουθεῖν τὰς ἄλλας· ἀλλὰ μὴν καὶ οἱ πλείους πρὸς τοὺς ἐλάτ-

sputa per le cariche politiche. Perciò a ragione si contendono gli onori politici i nobili, i liberi e i ricchi: infatti bisogna che coloro che concorrono alle cariche politiche siano liberi e paghino le tasse (perché non ci potrebbe essere una città costituita di soli poveri così come di soli schiavi). Ma se libertà e ricchezza sono necessarie, è chiaro che non devono mancare neppure la giustizia e la virtù guerresca, perché senza questi requisiti una città non potrebbe reggersi, con la differenza che senza le prime una città non potrebbe sussistere, mentre senza le seconde non potrebbe reggersi bene.

13. Si potrebbe dire che tutte o alcune delle condizioni che abbiamo messo in luce pretendano giustamente di essere condizioni per l'esistenza della città; per quel che riguarda una buona esistenza della città, l'educazione e la virtù hanno ragionevolmente le maggiori pretese, come abbiamo detto anche prima.[66] Poiché quelli che sono uguali in un solo rispetto non devono avere uguali diritti in tutte le cose, né quelli che eccellono sotto un solo rispetto devono avere maggiori diritti in tutte le cose, le costituzioni in cui si applicano questi rapporti sono deviazioni. Si è già detto[67] che tutti rivendicano, in un certo senso giustamente, i loro diritti alle cariche politiche, ma si è anche aggiunto che non hanno ragioni assolute da addurre. I ricchi fondano i loro diritti sul possesso della maggior parte della terra che è comune, e sulla maggiore solidità del loro credito nei contratti; i liberi e i nobili in quanto sono affini (infatti i più nobili sono più cittadini dei meno nobili e la nobiltà è fondamento di onore nei singoli paesi in cui si è nati. Inoltre è probabile che migliori siano quelli che discendono da avi migliori e la nobiltà è la virtù della schiatta). Analogamente diremo che anche la virtù ha dei diritti da accampare, in quanto sosteniamo che la giustizia è una virtù comunitaria cui tutte le altre conseguono. Ma neppure la maggioranza in quanto tale, nei suoi rapporti con la minoranza, è senza

[66] 9, 1281a, 4 sgg.
[67] 9, 1280a, 9 sgg.

τους, καὶ γὰρ κρείττους καὶ πλουσιώτεροι καὶ βελτίους εἰσίν, ὡς λαμβανομένων τῶν πλειόνων πρὸς τοὺς ἐλάττους.

ἆρ' οὖν
1283b εἰ πάντες εἶεν ἐν μιᾷ πόλει, λέγω δ' οἷον οἵ τ' ἀγαθοὶ καὶ οἱ πλούσιοι καὶ ⟨οἱ⟩ εὐγενεῖς, ἔτι δὲ πλῆθος ἄλλο τι πολιτικόν, πότερον ἀμφισβήτησις ἔσται τίνας ἄρχειν δεῖ, ἢ οὐκ ἔσται; καθ' ἑκάστην μὲν οὖν πολιτείαν τῶν εἰρημένων ἀναμφισβήτητος ἡ κρίσις τίνας ἄρχειν δεῖ (τοῖς γὰρ κυρίοις διαφέρουσιν ἀλλήλων, οἷον ἡ μὲν τῷ διὰ πλουσίων ἡ δὲ τῷ διὰ τῶν σπουδαίων ἀνδρῶν εἶναι, καὶ τῶν ἄλλων ἑκάστη τὸν αὐτὸν τρόπον)· ἀλλ' ὅμως σκοπῶμεν, ὅταν περὶ τὸν αὐτὸν ταῦθ' ὑπάρχῃ χρόνον, πῶς διοριστέον. εἰ δὴ τὸν ἀριθμὸν εἶεν ὀλίγοι πάμπαν οἱ τὴν ἀρετὴν ἔχοντες, τίνα δεῖ διελεῖν τρόπον; ἢ τὸ 'ὀλίγοι' πρὸς τὸ ἔργον δεῖ σκοπεῖν, εἰ δυνατοὶ διοικεῖν τὴν πόλιν ἢ τοσοῦτοι τὸ πλῆθος ὥστ' εἶναι πόλιν ἐξ αὐτῶν; ἔστι δὲ ἀπορία τις πρὸς ἅπαντας τοὺς διαμφισβητοῦντας περὶ τῶν πολιτικῶν τιμῶν. δόξαιεν γὰρ ⟨ἂν⟩ οὐδὲν λέγειν δίκαιον οἱ διὰ τὸν πλοῦτον ἀξιοῦντες ἄρχειν, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ κατὰ γένος· δῆλον γὰρ ὡς εἴ τις πάλιν εἷς πλουσιώτερος ἁπάντων ἐστί, δηλονότι κατὰ τὸ αὐτὸ δίκαιον τοῦτον ἄρχειν τὸν ἕνα ἁπάντων δεήσει, ὁμοίως δὲ καὶ τὸν εὐγενείᾳ διαφέροντα τῶν ἀμφισβητούντων δι' ἐλευθερίαν. ταὐτὸ δὲ τοῦτο ἴσως συμβήσεται καὶ περὶ τὰς ἀριστοκρατίας ἐπὶ τῆς ἀρετῆς· εἰ γάρ τις εἷς ἀμείνων ἀνὴρ εἴη τῶν ἄλλων τῶν ἐν τῷ πολιτεύματι σπουδαίων ὄντων, τοῦτον εἶναι δεῖ κύριον κατὰ ταὐτὸ δίκαιον. οὐκοῦν εἰ καὶ τὸ πλῆθος εἶναί γε δεῖ κύριον διότι κρείττους εἰσὶ τῶν ὀλίγων, κἂν εἷς ἢ πλείους μὲν τοῦ ἑνὸς ἐλάττους δὲ τῶν πολλῶν κρείττους ὦσι τῶν ἄλλων, τούτους ἂν δέοι κυρίους

ragioni, dal momento che i più, presi complessivamente e contrapposti agli altri, sono più forti, più ricchi e migliori.

Ora, se tutti, cioè i virtuosi, i ricchi, i nobili e, oltre a questi, tutta la massa dei cittadini, fossero in una sola città, ci sarebbe o no contesa per stabilire a chi debba spettare il potere? In ciascuno dei tipi di costituzione che abbiamo esaminato il criterio in base al quale assegnare il potere politico non dovrebbe essere controverso, perché essi differiscono tra loro per i tipi di uomini che sono al governo, trattandosi in un caso di ricchi, in un altro di virtuosi e così di seguito; ma tuttavia noi cerchiamo quale soluzione si debba dare al problema che sorge quando tutte queste pretese si fanno valere contemporaneamente. Se fossero pochissimi di numero quelli che eccellono in virtù, che criterio bisognerebbe seguire per distribuire le cariche? La loro esiguità deve essere considerata in base all'opera che devono compiere, sicché basti accertare che essa non impedisce loro di amministrare la città, oppure devono essere una tal massa da costituire la popolazione di una città? Sorge qui una difficoltà che però interessa tutti quelli che vantano diritti alle cariche politiche. Si direbbe infatti che non abbiano alcuna ragione coloro che fondano le loro pretese sulla ricchezza come coloro che le fondano sulla nobiltà, perché se vi fosse qualcuno che, da solo, fosse più ricco di tutti, evidentemente costui, proprio in virtù di quel diritto prima asserito, dovrebbe esercitare, da solo, l'autorità su tutti gli altri; altrettanto dicasi per il caso in cui qualcuno superasse per nobiltà tutti quelli che fondano le loro pretese sulla libertà dei natali. E la stessa cosa accadrebbe forse anche nelle aristocrazie per la virtù: se infatti uno solo fosse migliore di tutti gli altri virtuosi che fanno parte del governo, a costui, per lo stesso diritto accordato alla virtù, spetterebbe il supremo potere. D'altra parte, ammesso che la maggioranza deve avere il potere perché i più sono più forti dei pochi, se poi una sola persona o alcune persone, più numerose che uno da solo ma meno numerose che tutta la maggioranza, fossero più forti degli altri, allora il potere spetterebbe più a questa

1283b

εἶναι μᾶλλον ἢ τὸ πλῆθος. πάντα δὴ ταῦτ' ἔοικε φανερὸν ποιεῖν ὅτι τούτων τῶν ὅρων οὐδεὶς ὀρθός ἐστι, καθ' ὃν ἀξιοῦσιν αὐτοὶ μὲν ἄρχειν τοὺς δ' ἄλλους ὑπὸ σφῶν ἄρχεσθαι πάντας. καὶ γὰρ δὴ καὶ πρὸς τοὺς κατ' ἀρετὴν ἀξιοῦντας κυρίους εἶναι τοῦ πολιτεύματος, ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς κατὰ πλοῦτον, ἔχοιεν ἂν λέγειν τὰ πλήθη λόγον τινὰ δίκαιον· οὐδὲν γὰρ κωλύει ποτὲ τὸ πλῆθος εἶναι βέλτιον· τῶν ὀλίγων καὶ πλουσιώτερον, οὐχ ὡς καθ' ἕκαστον ἀλλ' ὡς ἀθρόους. διὸ καὶ πρὸς τὴν ἀπορίαν ἣν ζητοῦσι καὶ προβάλλουσί τινες ἐνδέχεται τοῦτον τὸν τρόπον ἀπαντᾶν. ἀποροῦσι γάρ τινες πότερον τῷ νομοθέτῃ νομοθετητέον, βουλομένῳ τίθεσθαι τοὺς ὀρθοτάτους νόμους, πρὸς τὸ τῶν βελτιόνων συμφέρον ἢ πρὸς τὸ τῶν πλειόνων, ὅταν συμβαίνῃ τὸ λεχθέν· τὸ δ' ὀρθὸν ληπτέον ἴσως· τὸ δ' ἴσως ὀρθὸν πρὸς τὸ τῆς πόλεως ὅλης συμφέρον καὶ πρὸς τὸ κοινὸν τὸ τῶν πολιτῶν· πολίτης δὲ κοινῇ μὲν ὁ μετέχων τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρ-
1284a χεσθαί ἐστι, καθ' ἑκάστην δὲ πολιτείαν ἕτερος, πρὸς δὲ τὴν ἀρίστην ὁ δυνάμενος καὶ προαιρούμενος ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν πρὸς τὸν βίον τὸν κατ' ἀρετήν.

εἰ δέ τις ἔστιν εἷς τοσοῦτον διαφέρων κατ' ἀρετῆς ὑπερβολήν, ἢ πλείους μὲν ἑνὸς μὴ μέντοι δυνατοὶ πλήρωμα παρασχέσθαι πόλεως, ὥστε μὴ συμβλητὴν εἶναι τὴν τῶν ἄλλων ἀρετὴν πάντων μηδὲ τὴν δύναμιν αὐτῶν τὴν πολιτικὴν πρὸς τὴν ἐκείνων, εἰ πλείους, εἰ δ' εἷς, τὴν ἐκείνου μόνον, οὐκέτι θετέον τούτους μέρος πόλεως· ἀδικήσονται γὰρ ἀξιούμενοι τῶν ἴσων, ἄνισοι τοσοῦτον κατ' ἀρετὴν ὄντες καὶ τὴν πολιτικὴν δύναμιν· ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον. ὅθεν δῆλον ὅτι καὶ τὴν νομοθεσίαν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ τοὺς ἴσους καὶ τῷ γένει καὶ τῇ δυνάμει, κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος. καὶ γὰρ γελοῖος ἂν εἴη νομοθετεῖν τις πειρώμενος κατ' αὐτῶν. λέγοιεν γὰρ ἂν ἴσως ἅπερ Ἀντισθένης ἔφη τοὺς λέοντας δημηγορούντων τῶν δασυπόδων καὶ

persona o a questo gruppo ristretto di persone che alla maggioranza.

Tutte queste considerazioni mostrano che i criteri in base ai quali ciascuno rivendica il suo diritto al potere e all'esercizio dell'autorità sugli altri non sono corretti. Infatti quelli che credono di avere diritto, in base alla loro eccellenza nella virtù o alla loro ricchezza, di tenere in mano le redini del governo potrebbero sempre ricevere dalla maggioranza questa obiezione: nulla impedisce che la maggioranza sia a volte migliore e più ricca dei pochi, se presa collettivamente e non individualmente. Perciò a questo modo si potrebbe anche rispondere a una obiezione che alcuni continuano a riproporre: se cioè il legislatore debba migliorare le leggi badando all'interesse dei migliori o a quello dei più, quando si dia il caso che i migliori e i più coesistano e facciano valere insieme le loro pretese. La giustizia deve essere interpretata in termini di uguaglianza, e ciò che è giusto, in quanto uguale, è ciò che è utile a tutta la città e alla comunità dei cittadini. Ma cittadino è in generale colui che può comandare ed essere comandato
in modi diversi nelle diverse costituzioni, ma, nella migliore, 1284a
colui che può e vuole essere comandato e comandare avendo di mira una vita secondo virtù.

Se poi c'è una persona o un gruppo, tuttavia non tanto numeroso da costituire una città, che eccellano tanto, in virtù, che la loro virtù e la loro importanza politica non siano paragonabili con quelle degli altri, allora non bisogna più dire che costoro costituiscono una parte della città, perché riceverebbero un torto se fossero uguagliati agli altri, mentre eccellono tanto per capacità e per peso politico: essi sarebbero come un dio tra gli uomini. Donde è chiaro che necessariamente la legislazione deve riferirsi a quelli che sono uguali per stirpe e per capacità, mentre non è possibile imporre leggi a chi è superiore alla norma, in quanto è esso stesso una legge. E sarebbe ridicolo chi tentasse di imporre una legge a chi è superiore alla norma; questi potrebbe rispondere con le parole con cui i leoni, secondo Antistene, risposero alle lepri che perora-

τὸ ἴσον ἀξιούντων πάντας ἔχειν. διὸ καὶ τίθενται τὸν ὀστρακισμὸν αἱ δημοκρατούμεναι πόλεις, διὰ τὴν τοιαύτην αἰτίαν· αὗται γὰρ δὴ δοκοῦσι διώκειν τὴν ἰσότητα μάλιστα πάντων, ὥστε τοὺς δοκοῦντας ὑπερέχειν δυνάμει διὰ πλοῦτον ἢ πολυφιλίαν ἤ τινα ἄλλην πολιτικὴν ἰσχὺν ὠστράκιζον καὶ μεθίστασαν ἐκ τῆς πόλεως χρόνους ὡρισμένους. μυθολογεῖται δὲ καὶ τοὺς Ἀργοναύτας τὸν Ἡρακλέα καταλιπεῖν διὰ τοιαύτην αἰτίαν· οὐ γὰρ ἐθέλειν αὐτὸν ἄγειν τὴν Ἀργὼ μετὰ τῶν ἄλλων, ὡς ὑπερβάλλοντα πολὺ τῶν πλωτήρων. διὸ καὶ τοὺς ψέγοντας τὴν τυραννίδα καὶ τὴν Περιάνδρου Θρασυβούλῳ συμβουλίαν οὐχ ἁπλῶς οἰητέον ὀρθῶς ἐπιτιμᾶν (φασὶ γὰρ τὸν Περίανδρον εἰπεῖν μὲν οὐδὲν πρὸς τὸν πεμφθέντα κήρυκα περὶ τῆς συμβουλίας, ἀφαιροῦντα δὲ τοὺς ὑπερέχοντας τῶν σταχύων ὁμαλῦναι τὴν ἄρουραν· ὅθεν ἀγνοοῦντος μὲν τοῦ κήρυκος τοῦ γιγνομένου τὴν αἰτίαν, ἀπαγγείλαντος δὲ τὸ συμπεσόν, συννοῆσαι τὸν Θρασύβουλον ὅτι δεῖ τοὺς ὑπερέχοντας ἄνδρας ἀναιρεῖν). τοῦτο γὰρ οὐ μόνον συμφέρει τοῖς τυράννοις, οὐδὲ μόνον οἱ τύραννοι ποιοῦσιν, ἀλλ' ὁμοίως ἔχει καὶ περὶ τὰς ὀλιγαρχίας καὶ τὰς δημοκρατίας· ὁ γὰρ ὀστρακισμὸς τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν τρόπον τινὰ τῷ κολούειν τοὺς ὑπερέχοντας καὶ φυγαδεύειν. τὸ δ' αὐτὸ καὶ περὶ τὰς πόλεις καὶ τὰ ἔθνη ποιοῦσιν οἱ κύριοι τῆς δυνάμεως, οἷον Ἀθηναῖοι μὲν περὶ Σαμίους καὶ Χίους καὶ Λεσβίους (ἐπεὶ γὰρ θᾶττον ἐγκρατῶς ἔσχον τὴν ἀρχήν, ἐταπείνωσαν αὐτοὺς παρὰ τὰς συνθήκας), ὁ δὲ Περ-

[68] Antistene faceva parte del gruppo dei socratici e le sue opere sono andate perdute.

[69] Secondo la *Costituzione di Atene* la legge sull'ostracismo fu voluta da Clistene, ma fu applicata per la prima volta solo due anni dopo Maratona, nel 488/7. Storicamente l'istituto dell'ostracismo fu interpretato come una misura antitirannica; la sua applicazione però non si limitò a colpire gli amici dei tiranni, ma anche chiunque apparisse troppo eminente, pur non aspirando alla tirannide (cfr. 22, 3-5).

[70] Argo era la mitica nave che trasportava Giasone e i suoi alla conquista dell'Ellesponto. Le veniva attribuita capacità di parola. Una versione ampiamente diffusa diceva che essa si era rifiutata di trasportare Eracle, perché troppo pesante.

vano per l'uguaglianza di tutti gli animali.[68] E proprio per questa causa le città dominate dai democratici istituiscono l'ostracismo:[69] esse infatti si propongono soprattutto di raggiungere l'uguaglianza, sicché ostracizzano e cacciano dalla città, per un certo tempo ben definito, coloro che paiono acquistare forza eccessiva per la ricchezza, per il numero di amicizie o per qualche altra forza politica. E il mito narra che per questo motivo gli Argonauti abbandonarono Eracle che la nave Argo si rifiutava di condurre oltre, perché di troppo superiore agli altri marinai.[70] Perciò non bisogna ritenere giusto senza riserve il biasimo rivolto alla tirannide e al consiglio di Periandro a Trasibulo.[71] Si dice infatti che Periandro non facesse motto al messo che gli era stato inviato da Trasibulo per chiedergli istruzioni, limitandosi a tagliare le spighe più alte sino a uguagliare le erbe del campo; il messo non comprese il significato di ciò che avveniva, ma lo riferì tale e quale, e Trasibulo comprese che doveva eliminare gli uomini che si distinguevano dagli altri. E questo non conviene solo ai tiranni né solo essi lo fanno, ma trova il suo riscontro anche nelle oligarchie e nelle democrazie: infatti l'ostracismo in un certo senso raggiunge lo stesso effetto delle misure tiranniche, in quanto opprime e mette in fuga le persone più influenti. E ciò avviene anche nelle relazioni tra città e popoli dove quelli che hanno raggiunto l'egemonia si comportano alla stessa maniera: per esempio gli Ateniesi violando i patti umiliarono i Samii, i Chii e i Lesbii[72] subito dopo aver conseguito la supre-

[71] Periandro e Trasibulo erano tiranni rispettivamente di Corinto e di Mileto tra il VII e il VI sec. a.C. Erodoto (V, 92) riporta il medesimo episodio, ma nella sua versione è Trasibulo che dà il consiglio a Periandro. Cfr. oltre nn. 99 e 126 del V libro.

[72] Samo, Lesbo e Chio erano membri importanti della lega di Delo, costituita sotto la guida di Atene dopo le guerre persiane, per garantire la difesa delle città greche dalla Persia (cfr. *Costituzione di Atene* 23, 4-24, 3). La posizione di quelle città peggiorò dopo la rivolta di Samo nel 440 a.C., la rivolta di Mitilene e altre città lesbie nel 428 e quella di Chio nel 412. Dicendo che le scorrettezze di Atene avvennero «subito» dopo la conquista dell'egemonia Aristotele sembra alludere a fatti anteriori allo scoppio delle ribellioni che portarono al pesante intervento di Atene in

1284b σῶν βασιλεὺς Μήδους καὶ Βαβυλωνίους καὶ τῶν ἄλλων τοὺς πεφρονηματισμένους διὰ τὸ γενέσθαι ποτ' ἐπ' ἀρχῆς ἐπέκοπτε πολλάκις.

τὸ δὲ πρόβλημα καθόλου περὶ πάσας ἐστὶ τὰς πολιτείας, καὶ τὰς ὀρθάς· αἱ μὲν γὰρ παρεκβεβηκυῖαι πρὸς τὸ ἴδιον ἀποσκοποῦσαι τοῦτο δρῶσιν, οὐ μὴν ἀλλὰ περὶ τὰς τὸ κοινὸν ἀγαθὸν ἐπισκοπούσας τὸν αὐτὸν ἔχει τρόπον. δῆλον δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν· οὔτε γὰρ γραφεὺς ἐάσειεν ἂν τὸν ὑπερβάλλοντα πόδα τῆς συμμετρίας ἔχειν τὸ ζῷον, οὐδ' εἰ διαφέροι τὸ κάλλος, οὔτε ναυπηγὸς πρύμναν ἢ τῶν ἄλλων τι μορίων τῶν τῆς νεώς, οὐδὲ δὴ χοροδιδάσκαλος τὸν μεῖζον καὶ κάλλιον τοῦ παντὸς χοροῦ φθεγγόμενον ἐάσει συγχορεύειν. ὥστε διὰ τοῦτο μὲν οὐδὲν κωλύει τοὺς μονάρχους συμφωνεῖν ταῖς πόλεσιν, εἰ τῆς οἰκείας ἀρχῆς ὠφελίμου ταῖς πόλεσιν οὔσης τοῦτο δρῶσιν. διὸ κατὰ τὰς ὁμολογουμένας ὑπεροχὰς ἔχει τι δίκαιον πολιτικὸν ὁ λόγος ὁ περὶ τὸν ὀστρακισμόν. βέλτιον μὲν οὖν τὸν νομοθέτην ἐξ ἀρχῆς οὕτω συστῆσαι τὴν πολιτείαν ὥστε μὴ δεῖσθαι τοιαύτης ἰατρείας· δεύτερος δὲ πλοῦς, ἂν συμβῇ, πειρᾶσθαι τοιούτῳ τινὶ διορθώματι διορθοῦν. ὅπερ οὐκ ἐγίγνετο περὶ τὰς πόλεις· οὐ γὰρ ἔβλεπον πρὸς τὸ τῆς πολιτείας τῆς οἰκείας συμφέρον, ἀλλὰ στασιαστικῶς ἐχρῶντο τοῖς ὀστρακισμοῖς. ἐν μὲν οὖν ταῖς παρεκβεβηκυίαις πολιτείαις ὅτι μὲν ἰδίᾳ συμφέρει καὶ δίκαιόν ἐστι, φανερόν, ἴσως δὲ καὶ ὅτι οὐχ ἁπλῶς δίκαιον, καὶ τοῦτο φανερόν· ἀλλ' ἐπὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας ἔχει πολλὴν ἀπορίαν, οὐ κατὰ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν τὴν ὑπεροχήν, οἷον ἰσχύος καὶ πλούτου καὶ πολυφιλίας, ἀλλὰ ἄν τις γένηται διαφέρων κατ' ἀρετήν, τί χρὴ ποιεῖν; οὐ γὰρ δὴ φαῖεν ἂν δεῖν ἐκβάλλειν καὶ μεθιστάναι τὸν τοιοῦτον· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄρχειν γε τοῦ τοιούτου· παραπλήσιον γὰρ κἂν εἰ τοῦ Διὸς ἄρχειν ἀξιοῖεν, μερίζοντες τὰς ἀρχάς.

quelle città. Le scorrettezze alle quali qui allude Aristotele, consistenti probabilmente nel tentativo di sottrarre loro il territorio che controllavano, condusse alla loro rivolta.

mazia, mentre il re dei Persiani spesso falcidiava i Medi, i Babilonesi e gli altri popoli fieri della loro passata supremazia.[73] 1284b

Questo problema si impone a tutte le forme di costituzione in generale, anche a quelle buone. Infatti le forme degenerate compiono queste eliminazioni badando all'interesse loro proprio, mentre quelle non degenerate fanno la stessa cosa prendendo come norma il bene comune. E ciò si rileva anche dalla considerazione delle altre arti e scienze: infatti il pittore non lascerebbe un piede sproporzionato alla figura di un animale, per bello che fosse, né il costruttore di navi farebbe una poppa o una qualche altra parte della nave sproporzionata, né l'istruttore del coro inserirebbe in esso un membro che cantasse più forte o in modo migliore di tutto il coro. Perciò nulla impedisce che i monarchi pratichino qualcosa del genere e siano in armonia con le città, purché lo facciano quando il loro dominio torna utile alle città. Pertanto il discorso sull'ostracismo ha qualche ragione politica, quando lo si applichi in alcuni casi di riconosciuta superiorità. È tuttavia meglio che il legislatore fin dall'inizio dia tali ordinamenti da non dover poi ricorrere a questa cura; ma, come ripiego, se occorre, si può tentare con questo correttivo. Che invece non viene di solito usato in questo senso nelle città, che vi ricorrono non per l'interesse della propria costituzione, ma in modo sedizioso.

Nelle forme degeneri di costituzione questo mezzo evidentemente giova a ciascuna di esse ed è giusto, ma forse è anche evidente che non lo è in senso assoluto. Ma l'uso dell'ostracismo nella costituzione migliore comporta molte difficoltà, non quando si tratti di applicarlo a chi eccelle in beni come la forza, la ricchezza e l'abbondanza di amicizie, ma a chi eccelle per virtù; in questo caso che cosa bisogna fare? Non certo bandirlo e allontanarlo! Ma neppure si può esercitare su di lui il comando, perché sarebbe come pretendere di esercitare il comando su Zeus dividendo con lui l'autorità.

[73] Cfr. Platone, *Leggi* III, 697c sgg.

λείπεται τοίνυν, ὅπερ ἔοικε πεφυκέναι, πείθεσθαι τῷ τοιούτῳ πάντας ἀσμένως, ὥστε βασιλέας εἶναι τοὺς τοιούτους ἀιδίους ἐν ταῖς πόλεσιν.

Ἴσως δὲ καλῶς ἔχει μετὰ τοὺς εἰρημένους λόγους μετα- 14 βῆναι καὶ σκέψασθαι περὶ βασιλείας· φαμὲν γὰρ τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν μίαν εἶναι ταύτην. σκεπτέον δὲ πότερον συμφέρει τῇ μελλούσῃ καλῶς οἰκήσεσθαι καὶ πόλει καὶ χώρᾳ βασιλεύεσθαι, ἢ οὔ, ἀλλ' ἄλλη τις πολιτεία μᾶλλον, ἢ τισὶ μὲν συμφέρει τισὶ δ' οὐ συμφέρει. δεῖ δὴ πρῶτον διελέσθαι πότερον ἕν τι γένος ἔστιν αὐτῆς ἢ πλείους
1285a ἔχει διαφοράς. ῥᾴδιον δὴ τοῦτό γε καταμαθεῖν, ὅτι πλείω τε γένη περιέχει καὶ τῆς ἀρχῆς ὁ τρόπος ἐστὶν οὐχ εἷς πασῶν. ἡ γὰρ ἐν τῇ Λακωνικῇ πολιτείᾳ δοκεῖ μὲν εἶναι βασιλεία μάλιστα τῶν κατὰ νόμον, οὐκ ἔστι δὲ κυρία πάντων, ἀλλ' ὅταν ἐξέλθῃ τὴν χώραν ἡγεμών ἐστι τῶν πρὸς τὸν πόλεμον· ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀποδέδοται τοῖς βασιλεῦσιν. αὕτη μὲν οὖν ἡ βασιλεία οἷον στρατηγία τις αὐτοκρατόρων καὶ ἀίδιός ἐστιν· κτεῖναι γὰρ οὐ κύριος, εἰ μὴ ἕνεκα δειλίας, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἀρχαίων ἐν ταῖς πολεμικαῖς ἐξόδοις, ἐν χειρὸς νόμῳ. δηλοῖ δ' Ὅμηρος· ὁ γὰρ Ἀγαμέμνων κακῶς μὲν ἀκούων ἠνείχετο ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, ἐξελθόντων δὲ καὶ κτεῖναι κύριος ἦν· λέγει γοῦν " ὃν δέ κ' ἐγὼν ἀπάνευθε μάχης . ., οὔ οἱ ἄρκιον ἐσσεῖται φυγέειν κύνας ἠδ' οἰωνούς· πὰρ γὰρ ἐμοὶ θάνατος ".

ἓν μὲν οὖν τοῦτ' εἶδος βασιλείας, στρατηγία διὰ βίου, τούτων δ' αἱ μὲν κατὰ γένος εἰσὶν αἱ δ' αἱρεταί· παρὰ ταύτην δ' ἄλλο

Resta allora che tutti naturalmente finiscano di obbedire di buon grado a costui, che diventa il re perpetuo della sua città.

14. Forse dopo quanto si è detto è meglio passare ad altro prendendo a ricercare sul regno, perché diciamo che è una delle forme di costituzione retta. Ma bisogna vedere se per una città e per una regione che si propongano di essere bene governate sia opportuno o no essere sottoposte a un re oppure a un'altra forma di governo, e se in certi casi la monarchia eventualmente si addica, in certi no. Bisogna innanzitutto stabilire se la monarchia costituisca un solo genere o se si differenzi in specie diverse; ed è facile accorgersi che essa com- 1285a
prende più generi in ognuno dei quali l'autorità si esercita in modo diverso. Nella costituzione spartana[74] il regno sembra più che in ogni altro luogo ispirato al rispetto delle leggi; senonché ad esso non spetta l'autorità assoluta, ma solo il comando supremo nella condotta della guerra, quando l'esercito è uscito dal territorio, e il potere nelle pratiche del culto. Questo tipo di regno è, perciò, una specie di supremo comando militare autocratico e di durata perpetua. Infatti i re non hanno diritto di vita e di morte, se non in caso di viltà, come nelle età antiche quando si trattava di spedizioni militari, dove valeva la legge della forza. Lo testimonia Omero: infatti Agamennone sopportava le ingiurie nell'assemblea, ma era padrone della vita dei suoi quando l'esercito usciva in battaglia. Dice il poeta:

Per chi dalla mischia assente trovi
vano sarà l'esser sfuggito a cani e avvoltoi
ché da me la morte avrà.[75]

Questo è un tipo di regno che può essere considerato un comando militare vitalizio, e può essere assegnato in base alla nascita o in base a un'elezione.

[74] A Sparta è dedicato il cap. 9 del II libro; per i re cfr. 1271a, 18 sgg.
[75] Omero, *Iliade* II, 391 sgg. Il testo citato da Aristotele è leggermente diverso da quello tràdito.

μοναρχίας εἶδος, οἷαι παρ' ἐνίοις εἰσὶ βασιλεῖαι τῶν βαρβάρων. ἔχουσι δ' αὗται τὴν δύναμιν πᾶσαι παραπλησίαν τυραννίσιν, εἰσὶ δὲ κατὰ νόμον καὶ πάτριαι· διὰ γὰρ τὸ δουλικώτεροι εἶναι τὰ ἤθη φύσει οἱ μὲν βάρβαροι τῶν Ἑλλήνων, οἱ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν τῶν περὶ τὴν Εὐρώπην, ὑπομένουσι τὴν δεσποτικὴν ἀρχὴν οὐδὲν δυσχεραίνοντες. τυραννικαὶ μὲν οὖν διὰ τὸ τοιοῦτόν εἰσιν, ἀσφαλεῖς δὲ διὰ τὸ πάτριαι καὶ κατὰ νόμον εἶναι. καὶ ἡ φυλακὴ δὲ βασιλικὴ καὶ οὐ τυραννικὴ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν. οἱ γὰρ πολῖται φυλάττουσιν ὅπλοις τοὺς βασιλεῖς, τοὺς δὲ τυράννους ξενικόν· οἱ μὲν γὰρ κατὰ νόμον καὶ ἑκόντων οἱ δ' ἀκόντων ἄρχουσιν, ὥσθ' οἱ μὲν παρὰ τῶν πολιτῶν οἱ δ' ἐπὶ τοὺς πολίτας ἔχουσι τὴν φυλακήν.

δύο μὲν οὖν εἴδη ταῦτα μοναρχίας, ἕτερον δ' ὅπερ ἦν ἐν τοῖς ἀρχαίοις Ἕλλησιν, οὓς καλοῦσιν αἰσυμνήτας. ἔστι δὲ τοῦθ' ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν αἱρετὴ τυραννίς, διαφέρουσα δὲ τῆς βαρβαρικῆς οὐ τῷ μὴ κατὰ νόμον ἀλλὰ τῷ μὴ πάτριος εἶναι μόνον. ἦρχον δ' οἱ μὲν διὰ βίου τὴν ἀρχὴν ταύτην, οἱ δὲ μέχρι τινῶν ὡρισμένων χρόνων ἢ πράξεων, οἷον εἵλοντό ποτε Μυτιληναῖοι Πιττακὸν πρὸς τοὺς φυγάδας ὧν προειστήκεσαν Ἀντιμενίδης καὶ Ἀλκαῖος ὁ ποιητής. δηλοῖ δ' Ἀλκαῖος ὅτι τύραννον εἵλοντο τὸν Πιττακὸν ἔν τινι τῶν σκολιῶν μελῶν· ἐπιτιμᾷ γὰρ ὅτι "τὸν κακοπάτριδα Πίττακον πόλιος τᾶς ἀχόλω καὶ
1285b βαρυδαίμονος ἐστάσαντο τύραννον μέγ' ἐπαινέοντες ἀόλλεες".

αὗται μὲν οὖν εἰσί τε καὶ ἦσαν διὰ μὲν τὸ δεσποτικαὶ εἶναι

Oltre a questa vi è un'altra specie di monarchia, che è propria di alcuni regni barbari. Essa ha un potere molto affine a quello delle tirannidi, sebbene sia legittima e trasmessa per diritto ereditario. Infatti i barbari, essendo per natura più servili dei Greci (e i popoli asiatici sono più servili di quelli europei), sopportano senza difficoltà un potere dispotico esercitato su di loro. Per queste ragioni questi regni sono tirannici, sebbene siano sicuri, in quanto sono fondati sulla legge e sulla trasmissione ereditaria. Anche la guardia del corpo è per questa ragione degna di un re e non di un tiranno, perché sono i cittadini che difendono con le armi i re, mentre i tiranni sono protetti da stranieri. I primi infatti regnano secondo le leggi su sudditi che accettano di buon grado la loro autorità. I tiranni, invece, dominano su sudditi scontenti del loro potere: perciò gli uni traggono la guardia dai cittadini, gli altri la mantengono contro di essi.

Questi sono due tipi di monarchia, ma ce n'è ancora un terzo, che vigeva presso gli antichi Greci, praticato da quei sovrani chiamati *esimneti*. Si tratta, per così dire, di una tirannide elettiva, che differisce da quella che è in vigore presso i barbari non perché non fosse legale, ma solo perché non era fondata sul diritto ereditario. Alcuni di questi sovrani governavano a vita, altri per tempi definiti o in vista di azioni determinate: per esempio i Mitilenesi scelsero Pittaco per combattere contro i fuorusciti guidati da Antimenide e dal poeta Alceo. E proprio Alceo ci informa sull'elezione di Pittaco[76] in uno degli scoli in cui scaglia rimproveri perché

il plebeo Pittaco della città senza sangue e sfortunata
hanno fatto tiranno, alto lodandolo in coro. 1285b

Questi tipi di sovranità hanno un duplice carattere: sono ed erano tiranniche in quanto esercitate dispoticamente e regie

[76] Su Pittaco cfr. n. 120 del II libro. Alceo è il celebre poeta lirico. Gli scoli erano composizioni che si cantavano bevendo.

τυραννικαί, διὰ δὲ τὸ αἱρεταὶ καὶ ἑκόντων βασιλικαί· τέταρτον δ' εἶδος μοναρχίας βασιλικῆς αἱ κατὰ τοὺς ἡρωικοὺς χρόνους ἑκούσιαί τε καὶ πάτριαι γιγνόμεναι κατὰ νόμον. διὰ γὰρ τὸ τοὺς πρώτους γενέσθαι τοῦ πλήθους εὐεργέτας κατὰ τέχνας ἢ πόλεμον, ἢ διὰ τὸ συναγαγεῖν ἢ πορίσαι χώραν, ἐγίγνοντο βασιλεῖς ἑκόντων καὶ τοῖς παραλαμβάνουσι πάτριοι. κύριοι δ' ἦσαν τῆς τε κατὰ πόλεμον ἡγεμονίας καὶ τῶν θυσιῶν, ὅσαι μὴ ἱερατικαί, καὶ πρὸς τούτοις τὰς δίκας ἔκρινον. τοῦτο δ' ἐποίουν οἱ μὲν οὐκ ὀμνύοντες οἱ δ' ὀμνύοντες· ὁ δ' ὅρκος ἦν τοῦ σκήπτρου ἐπανάτασις. οἱ μὲν οὖν ἐπὶ τῶν ἀρχαίων χρόνων καὶ τὰ κατὰ πόλιν καὶ τὰ ἔνδημα καὶ τὰ ὑπερόρια συνεχῶς ἦρχον· ὕστερον δὲ τὰ μὲν αὐτῶν παριέντων τῶν βασιλέων, τὰ δὲ τῶν ὄχλων παραιρουμένων, ἐν μὲν ταῖς ἄλλαις πόλεσιν αἱ θυσίαι κατελείφθησαν τοῖς βασιλεῦσι μόνον, ὅπου δ' ἄξιον εἰπεῖν εἶναι βασιλείαν, ἐν τοῖς ὑπερορίοις τῶν πολεμικῶν τὴν ἡγεμονίαν μόνον εἶχον.

βασιλείας μὲν οὖν εἴδη ταῦτα, τέτταρα τὸν ἀριθμόν, μία μὲν ἡ περὶ τοὺς ἡρωικοὺς χρόνους (αὕτη δ' ἦν ἑκόντων μέν, ἐπὶ τισὶ δ' ὡρισμένοις· στρατηγός τε γὰρ ἦν καὶ δικαστὴς ὁ βασιλεύς, καὶ τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς κύριος), δευτέρα δ' ἡ βαρβαρική (αὕτη δ' ἐστὶν ἐκ γένους ἀρχὴ δεσποτικὴ κατὰ νόμον), τρίτη δὲ ἣν αἰσυμνητείαν προσαγορεύουσιν (αὕτη δ' ἐστὶν αἱρετὴ τυραννίς), τετάρτη δ' ἡ Λακωνικὴ τούτων (αὕτη δ' ἐστὶν ὡς εἰπεῖν ἁπλῶς στρατηγία κατὰ γένος ἀίδιος). αὗται μὲν οὖν τοῦτον τὸν τρόπον διαφέρουσιν ἀλλήλων· πέμπτον δ' εἶδος βασιλείας, ὅταν ᾖ πάντων κύριος εἷς ὤν, ὥσπερ ἕκαστον ἔθνος καὶ πόλις ἑκάστη τῶν κοινῶν, τεταγμένη κατὰ τὴν οἰκονομικήν. ὥσπερ γὰρ ἡ οἰκονομικὴ βασιλεία τις οἰκίας ἐστίν, οὕτως ἡ βασιλεία πό-

in quanto di carattere elettivo ed esercitate con il consenso dei sudditi.

Un quarto tipo di monarchia è quella dei tempi eroici: ereditaria, basata sul consenso dei sudditi e conforme alla legge. I primi re furono in genere i primi benefattori del popolo, che trasse giovamento dalle loro arti o dalla loro perizia di condottieri in guerra o che, ancora, fu da essi raccolto in comunità politica e per mezzo di essi poté procurarsi il territorio; per questo essi diventarono re con il consenso del popolo e poterono trasmettere il loro potere ai discendenti. Essi avevano autorità assoluta in materia di comando militare, di sacrifici religiosi che non richiedessero l'opera dei sacerdoti, e di amministrazione della giustizia. Alcuni giudicavano prestando giuramento, altri senza giuramento; il giuramento si faceva alzando lo scettro. Nei tempi antichi perciò i re ebbero poteri assoluti negli affari cittadini, nella politica interna e nella politica estera. Più tardi ad alcune prerogative rinunciarono spontaneamente, di altre furono spogliati dal popolo, sicché in tutte le città ad essi non rimasero che le cure dei patrii sacrifici e, in quelle città in cui il nome ha ancora qualche valore, il comando militare delle spedizioni condotte in terra straniera.

Queste dunque sono le quattro specie di regno: 1) quello dei tempi eroici (fondato sul consenso e dotato di poteri ben definiti: il comando militare, il potere giudiziario e l'autorità religiosa); 2) quello barbarico (che è legale, dispotico ed ereditario); 3) quello che si chiama *esimnetia* (che è una tirannide elettiva); 4) il tipo spartano di regno (che, in parole semplici, è un comando militare ereditario e vitalizio). Queste quattro specie di regno differiscono tra loro per le caratteristiche che abbiamo messo in luce; un quinto tipo di regno si ha quando una sola persona è signora di tutto; in questo caso essa ha un'autorità simile a quella che un popolo o una città ha sopra gli interessi comuni. Esso è dello stesso tipo della famiglia. Come infatti il governo domestico è una specie di regno della casa, così il regno è esercitato su una o più città o su uno o più popoli.

λεως καὶ ἔθνους ἑνὸς ἢ πλειόνων οἰκονομία. Σχεδὸν δὴ δύο 15
ἐστὶν ὡς εἰπεῖν εἴδη βασιλείας περὶ ὧν σκεπτέον, αὕτη τε καὶ ἡ Λακωνική· τῶν γὰρ ἄλλων αἱ πολλαὶ μεταξὺ τούτων εἰσίν· ἐλαττόνων μὲν γὰρ κύριοι τῆς παμβασιλείας, πλειόνων δ' εἰσὶ τῆς Λακωνικῆς. ὥστε τὸ σκέμμα σχεδὸν περὶ δυοῖν ἐστιν, ἓν μὲν πότερον συμφέρει ταῖς πόλεσι στρατηγὸν ἀΐδιον εἶναι, καὶ τοῦτον ἢ κατὰ γένος ἢ κατὰ μέρος,
1286a ἢ οὐ συμφέρει, ἓν δὲ πότερον ἕνα συμφέρει κύριον εἶναι πάντων, ἢ οὐ συμφέρει. τὸ μὲν οὖν περὶ τῆς τοιαύτης στρατηγίας ἐπισκοπεῖν νόμων ἔχει μᾶλλον εἶδος ἢ πολιτείας (ἐν ἁπάσαις γὰρ ἐνδέχεται γίγνεσθαι τοῦτο ταῖς πολιτείαις), ὥστ' ἀφείσθω τὴν πρώτην· ὁ δὲ λοιπὸς τρόπος τῆς βασιλείας πολιτείας εἶδός ἐστιν, ὥστε περὶ τούτου δεῖ θεωρῆσαι καὶ τὰς ἀπορίας ἐπιδραμεῖν τὰς ἐνούσας. ἀρχὴ δ' ἐστὶ τῆς ζητήσεως αὕτη, πότερον συμφέρει μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀνδρὸς ἄρχεσθαι ἢ ὑπὸ τῶν ἀρίστων νόμων.

δοκοῦσι δὴ τοῖς νομίζουσι συμφέρειν βασιλεύεσθαι τὸ καθόλου μόνον οἱ νόμοι λέγειν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ προσπίπτοντα ἐπιτάττειν, ὥστ' ἐν ὁποιᾳοῦν τέχνῃ τὸ κατὰ γράμματ' ἄρχειν ἠλίθιον· καὶ ⟨εὖ⟩ πως ἐν Αἰγύπτῳ μετὰ τὴν τετρήμερον κινεῖν ἔξεστι τοῖς ἰατροῖς (ἐὰν δὲ πρότερον, ἐπὶ τῷ αὐτοῦ κινδύνῳ). φανερὸν τοίνυν ὡς οὐκ ἔστιν ἡ κατὰ γράμματα καὶ νόμους ἀρίστη πολιτεία, διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν. ἀλλὰ μὴν κἀκεῖνον δεῖ ὑπάρχειν τὸν λόγον, τὸν καθόλου, τοῖς ἄρχουσιν. κρεῖττον δ' ᾧ μὴ πρόσεστι τὸ παθητικὸν ὅλως ἢ ᾧ συμφυές· τῷ μὲν οὖν νόμῳ τοῦτο οὐχ ὑπάρχει, ψυχὴν δ' ἀνθρωπίνην ἀνάγκη τοῦτ' ἔχειν πᾶσαν. ἀλλ' ἴσως ἂν φαίη τις ὡς ἀντὶ τούτου βουλεύσεται περὶ τῶν καθ' ἕκαστα κάλλιον. ὅτι μὲν τοίνυν

15. Possiamo limitare la nostra indagine a due sole specie di regno: l'ultima specie che abbiamo nominato è il regno che vige a Sparta. Infatti la maggior parte degli altri tipi di regime monarchico sta in mezzo tra questi, in quanto in essi i sovrani hanno poteri meno estesi che nella monarchia assoluta e più estesi che in quella spartana. Perciò la nostra ricerca deve tener presenti questi due punti: 1) se alle città convenga o no avere un comandante militare supremo, a vita, e se questi debba essere ereditario o elettivo, 2) se conviene o no che una 1286a
sola persona abbia il supremo potere su tutte le cose. Ma l'indagine su quella forma di comando militare appartiene più a una ricerca sulle leggi che a una sulla costituzione, dal momento che ogni tipo di costituzione può ammettere l'esistenza di un comando militare supremo; accantoniamo perciò la prima questione. Invece l'altro tipo di regno è una specie a sé di costituzione, sicché bisogna prenderlo in esame e percorrere i problemi che contiene.

Diamo inizio alla ricerca ponendoci questo quesito: è più utile essere governati dal migliore degli uomini o dalle leggi migliori? Coloro che sostengono il potere regio asseriscono che le leggi possono solo dare delle prescrizioni generali, ma non provvedere ai casi che via via si presentano, sicché in qualunque arte sarebbe ingenuo regolarsi secondo le norme scritte.[77] E in Egitto dopo solo quattro giorni i medici possono allontanarsi dalle regole dell'arte; anzi, anche prima, sebbene a loro completo rischio e pericolo. È perciò evidente che, per questa stessa ragione, la migliore costituzione non può reggersi su disposizioni scritte e leggi. Tuttavia ai governanti è necessaria anche la regola universale, perché migliore è l'elemento non soggetto a emozioni di quello cui le emozioni sono connaturate. Ora, la legge non ha emozioni, che invece necessariamente si riscontrano in ogni anima umana. Ma forse qualcuno potrebbe osservare che di fronte a questo inconveniente c'è la possibilità di decidere meglio caso per

[77] Cfr. n. 65 del II libro e n. 60 di questo.

ἀνάγκη νομοθέτην αὐτὸν εἶναι, δῆλον, καὶ κεῖσθαι νόμους, ἀλλὰ μὴ κυρίους ᾗ παρεκβαίνουσιν, ἐπεὶ περὶ τῶν γ' ἄλλων εἶναι δεῖ κυρίους· ὅσα δὲ μὴ δυνατὸν τὸν νόμον κρίνειν ἢ ὅλως ἢ εὖ, πότερον ἕνα τὸν ἄριστον δεῖ ἄρχειν ἢ πάντας; καὶ γὰρ νῦν συνιόντες δικάζουσι καὶ βουλεύονται καὶ κρίνουσιν, αὗται δ' αἱ κρίσεις εἰσὶ πᾶσαι περὶ τῶν καθ' ἕκαστον. καθ' ἕνα μὲν οὖν συμβαλλόμενος ὁστισοῦν ἴσως χείρων· ἀλλ' ἐστὶν ἡ πόλις ἐκ πολλῶν, ὥσπερ ἑστίασις συμφορητὸς καλλίων μιᾶς καὶ ἁπλῆς· διὰ τοῦτο καὶ κρίνει ἄμεινον ὄχλος πολλὰ ἢ εἷς ὁστισοῦν.

ἔτι μᾶλλον ἀδιάφθορον τὸ πολύ—καθάπερ ὕδωρ τὸ πλεῖον, οὕτω καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὀλίγων ἀδιαφθορώτερον· τοῦ δ' ἑνὸς ὑπ' ὀργῆς κρατηθέντος ἤ τινος ἑτέρου πάθους τοιούτου ἀναγκαῖον διεφθάρθαι τὴν κρίσιν, ἐκεῖ δ' ἔργον ἅμα πάντας ὀργισθῆναι καὶ ἁμαρτεῖν. ἔστω δὲ τὸ πλῆθος οἱ ἐλεύθεροι, μηδὲν παρὰ τὸν νόμον πράττοντες ἀλλ' ἢ περὶ ὧν ἐκλείπειν ἀναγκαῖον αὐτόν. εἰ δὲ δὴ τοῦτο μὴ ῥᾴδιον ἐν πολλοῖς, ἀλλ' εἰ πλείους εἶεν ἀγαθοὶ καὶ ἄνδρες καὶ πολῖται, πότερον ὁ εἷς ἀδιαφθορώτερος ἄρχων, ἢ μᾶλλον οἱ πλείους μὲν τὸν ἀριθμὸν ἀγαθοὶ 1286b δὲ πάντες; ἢ δῆλον ὡς οἱ πλείους; "ἀλλ' οἱ μὲν στασιάσουσιν ὁ δὲ εἷς ἀστασίαστος." ἀλλὰ πρὸς τοῦτ' ἀντιθετέον ἴσως ὅτι σπουδαῖοι τὴν ψυχήν, ὥσπερ κἀκεῖνος ὁ εἷς. εἰ δὴ τὴν μὲν τῶν πλειόνων ἀρχὴν ἀγαθῶν δ' ἀνδρῶν πάντων ἀριστοκρατίαν θετέον, τὴν δὲ τοῦ ἑνὸς βασιλείαν, αἱρετώτερον ἂν εἴη ταῖς πόλεσιν ἀριστοκρατία βασιλείας, καὶ μετὰ δυνάμεως καὶ

caso. Tuttavia è chiaro che anche chi detiene il supremo potere deve diventare legislatore, cioè deve dare leggi, che non saranno così sovrane da non ammettere eccezioni, ma che continueranno ad essere sovrane negli altri casi. Ma le questioni che le leggi non possono affatto regolare o che esse non possono regolare bene, devono cadere sotto l'autorità di una sola persona, la migliore, o di tutta la cittadinanza? Oggi è questa che giudica, consiglia e delibera e sempre i suoi giudizi vertono su casi particolari. Presi uno per uno, i membri di questi organi sono certamente peggiori dell'unico perfetto, ma la città è costituita di molti cittadini, come un banchetto preparato da una sola persona riesce meno bene di uno preparato da più persone: per questo una moltitudine numerosa giudica meglio che uno solo preso da sé.[78]

Inoltre la moltitudine è più incorruttibile: come l'acqua in gran copia, così la massa è più incorruttibile dei pochi. Il giudizio di uno solo, colto dall'ira o da qualche altra emozione, necessariamente sarà traviato, mentre è difficile che tutti si adirino ed errino. Ma la moltitudine deve esser costituita di soli uomini liberi, che non facciano nulla contro la legge, se non là dove è necessario prescinderne. Certamente la moltitudine non è quella che più facilmente può realizzare queste condizioni; ma se essa è costituita da un certo numero di persone, che siano uomini dabbene e buoni cittadini, forse che l'unica persona cui fosse devoluta l'autorità, sarebbe più incorruttibile che non un gruppo di cittadini numerosi, ma tutti
buoni? O non è forse chiaro che sono più incorruttibili questi 1286b
ultimi? E all'obiezione che tra i più nascono sedizioni dalle quali l'uno è immune si può forse rispondere che la moltitudine è di animo buono come l'uno. Se si conviene di chiamare aristocrazia un governo costituito da un gruppo di uomini tutti buoni, e regno quello costituito da un solo uomo, allora bisognerebbe scegliere per le città l'aristocrazia piuttosto che la monarchia, sorretta o non sulla forza di una guardia arma-

[78] Cfr. 11, 1281b, 1 sgg.

χωρὶς δυνάμεως οὔσης τῆς ἀρχῆς, ἂν ᾖ λαβεῖν πλείους ὁμοίους. καὶ διὰ τοῦτ' ἴσως ἐβασιλεύοντο πρότερον, ὅτι σπάνιον ἦν εὑρεῖν ἄνδρας πολὺ διαφέροντας κατ' ἀρετήν, ἄλλως τε καὶ τότε μικρὰς οἰκοῦντας πόλεις. ἔτι δ' ἀπ' εὐεργεσίας καθίστασαν τοὺς βασιλεῖς, ὅπερ ἐστὶν ἔργον τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν. ἐπεὶ δὲ συνέβαινε γίγνεσθαι πολλοὺς ὁμοίους πρὸς ἀρετήν, οὐκέτι ὑπέμενον ἀλλ' ἐζήτουν κοινόν τι καὶ πολιτείαν καθίστασαν. ἐπεὶ δὲ χείρους γιγνόμενοι ἐχρηματίζοντο ἀπὸ τῶν κοινῶν, ἐντεῦθέν ποθεν εὔλογον γενέσθαι τὰς ὀλιγαρχίας· ἔντιμον γὰρ ἐποίησαν τὸν πλοῦτον. ἐκ δὲ τούτων πρῶτον εἰς τυραννίδας μετέβαλλον, ἐκ δὲ τῶν τυραννίδων εἰς δημοκρατίαν· αἰεὶ γὰρ εἰς ἐλάττους ἄγοντες δι' αἰσχροκέρδειαν ἰσχυρότερον τὸ πλῆθος κατέστησαν, ὥστ' ἐπιθέσθαι καὶ γενέσθαι δημοκρατίας. ἐπεὶ δὲ καὶ μείζους εἶναι συμβέβηκε τὰς πόλεις, ἴσως οὐδὲ ῥᾴδιον ἔτι γίγνεσθαι πολιτείαν ἑτέραν παρὰ δημοκρατίαν.

εἰ δὲ δή τις ἄριστον θείη τὸ βασιλεύεσθαι ταῖς πόλεσιν, πῶς ἕξει τὰ περὶ τῶν τέκνων; πότερον καὶ τὸ γένος δεῖ βασιλεύειν; ἀλλὰ γιγνομένων ὁποῖοί τινες ἔτυχον, βλαβερόν. "ἀλλ' οὐ παραδώσει κύριος ὢν τοῖς τέκνοις." ἀλλ' οὐκ ἔτι τοῦτο ῥᾴδιον πιστεῦσαι· χαλεπὸν γάρ, καὶ μείζονος ἀρετῆς ἢ κατ' ἀνθρωπίνην φύσιν. ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ περὶ τῆς δυνάμεως, πότερον ἔχειν δεῖ τὸν μέλλοντα βασιλεύειν ἰσχύν τινα περὶ αὑτόν, ᾗ δυνήσεται βιάζεσθαι τοὺς μὴ βουλομένους πειθαρχεῖν, ἢ πῶς ἐνδέχεται τὴν ἀρχὴν διοικεῖν; εἰ γὰρ καὶ κατὰ νόμον εἴη κύριος, μη-

ta, purché fosse possibile trovare i membri di un governo aristocratico. Di conseguenza, la ragione probabile per cui un tempo predominava il governo regio, consiste nella grande difficoltà di trovare uomini che si distinguessero eccezionalmente per la loro virtù, soprattutto in città piccole come erano allora. Inoltre i re sostenevano la loro autorità sui benefici che avevano arrecato alla città e che solo gli uomini dabbene sanno fare. Ma quando sorsero più uomini simili tra loro per l'eccellenza nella virtù, allora non sopportarono più un governo monarchico, ma cercarono qualcosa di comune e fondarono una costituzione. Poi gli uomini al governo peggiorarono e incominciarono a trarre guadagni personali dall'amministrazione degli affari comuni, sicché naturalmente i loro governi si trasformarono in oligarchie, favoriti anche dall'onore in cui veniva tenuta la ricchezza. Di qui si passò prima alle tirannidi e dalle tirannidi alla democrazia: infatti la progressiva limitazione del numero delle persone al potere, dovuta al desiderio di illecito guadagno, rafforzò sempre di più la maggioranza fino a che questa si ribellò e si stabilirono le democrazie. D'altra parte l'ingrandirsi delle città favoriva le democrazie più che ogni altro regime.

Ma se bisogna ammettere che la monarchia è il miglior governo per la città, che posizione politica debbono avere i figli dei re? Forse il titolo regio va concesso a tutta la stirpe? Ma se poi diventano quello che alcuni sono diventati, allora questa soluzione è dannosa. Si dirà che il re, essendo sovrano, potrebbe non lasciare ai figli il suo potere. Senonché non è facile fare affidamento su questa possibilità, che difficilmente si realizza e la cui attuazione richiede una virtù superiore alla natura umana.

E c'è un'altra difficoltà concernente la forza di cui il sovrano può fare uso: cioè chi intende governare deve avere un corpo militare intorno a sé con il quale possa costringere coloro che si rifiutano di obbedirgli? Altrimenti come può sostenere il proprio dominio? Infatti, anche se il sovrano fondasse il proprio potere sulla legge, non facendo nulla di suo

δὲν πράττων κατὰ τὴν αὑτοῦ βούλησιν παρὰ τὸν νόμον, ὅμως ἀναγκαῖον ὑπάρχειν αὐτῷ δύναμιν ᾗ φυλάξει τοὺς νόμους. τάχα μὲν οὖν τὰ περὶ τὸν βασιλέα τὸν τοιοῦτον οὐ χαλεπὸν διορίσαι· δεῖ γὰρ αὐτὸν μὲν ἔχειν ἰσχύν, εἶναι δὲ τοσαύτην τὴν ἰσχὺν ὥστε ἑκάστου μὲν καὶ ἑνὸς καὶ συμπλειόνων κρείττω τοῦ δὲ πλήθους ἥττω <καθεστάναι>, καθάπερ οἵ τ' ἀρχαῖοι τὰς φυλακὰς ἐδίδοσαν, ὅτε καθισταῖέν τινα τῆς πόλεως ὃν ἐκάλουν αἰσυμνήτην ἢ τύραννον, καὶ Διονυσίῳ τις, ὅτ' ᾔτει τοὺς φύλακας, συνεβούλευε τοῖς Συρακουσίοις διδόναι τοσούτους τοὺς φύλακας.

1287a Περὶ δὲ τοῦ βασιλέως τοῦ κατὰ τὴν αὑτοῦ βούλησιν 16 πάντα πράττοντος ὅ τε λόγος ἐφέστηκε νῦν καὶ ποιητέον τὴν σκέψιν. ὁ μὲν γὰρ κατὰ νόμον λεγόμενος βασιλεὺς οὐκ ἔστιν εἶδος, καθάπερ εἴπομεν, πολιτείας (ἐν πάσαις γὰρ ὑπάρχειν ἐνδέχεται στρατηγίαν ἀίδιον, οἷον ἐν δημοκρατίᾳ καὶ ἀριστοκρατίᾳ, καὶ πολλοὶ ποιοῦσιν ἕνα κύριον τῆς διοικήσεως· τοιαύτη γὰρ ἀρχή τις ἔστι καὶ περὶ Ἐπίδαμνον, καὶ περὶ Ὀποῦντα δὲ κατά τι μέρος ἔλαττον)· περὶ δὲ τῆς παμβασιλείας καλουμένης (αὕτη δ' ἐστὶ καθ' ἣν ἄρχει πάντα κατὰ τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ὁ βασιλεύς) δοκεῖ [δέ] τισιν οὐδὲ κατὰ φύσιν εἶναι τὸ κύριον ἕνα πάντων εἶναι τῶν πολιτῶν, ὅπου συνέστηκεν ἐξ ὁμοίων ἡ πόλις· τοῖς γὰρ ὁμοίοις φύσει τὸ αὐτὸ δίκαιον ἀναγκαῖον καὶ τὴν αὐτὴν ἀξίαν κατὰ φύσιν εἶναι, ὥστ' εἴπερ καὶ τὸ ἴσην ἔχειν τοὺς ἀνίσους τροφὴν ἢ ἐσθῆτα βλαβερὸν τοῖς σώμασιν, οὕτως ἔχει καὶ τὰ περὶ τὰς τιμάς· ὁμοίως τοίνυν καὶ τὸ ἄνισον τοὺς ἴσους· διόπερ οὐδὲν μᾶλλον ἄρχειν ἢ ἄρχεσθαι δίκαιον, καὶ τὸ ἀνὰ μέρος τοίνυν ὡσαύτως. τοῦτο δ' ἤδη νόμος· ἡ γὰρ τάξις νόμος. τὸν

arbitrio contro di essa, tuttavia avrebbe ancora bisogno della forza per difendere le leggi. Ma forse in questo caso non è tanto difficile sistemare la questione. Infatti un re che viva nella legalità deve avere a disposizione un corpo armato tale che sia più forte di ogni cittadino singolarmente preso o di singoli gruppi di cittadini, ma non di tutta la cittadinanza. Di questo tipo erano i corpi di guardie che gli antichi concedevano quando insediavano un *esimnete* o un tiranno; perciò quando Dionisio chiese la guardia del corpo, un tale consigliò i Siracusani di concedergliela entro questi limiti.

16. È ora venuto il momento di occuparsi del re che fa tut- 1287a
to secondo il proprio volere, perché quello che si potrebbe definire legittimo non costituisce un tipo a sé di costituzione diverso dagli altri, come del resto abbiamo già avuto occasione di dire,[79] in quanto in tutti i regimi ci può essere un comando militare a vita, anche nella democrazia e nell'aristocrazia; anzi molti danno a una sola persona l'autorità suprema nell'amministrazione. Una magistratura del genere c'è a Epidamno e Opunte,[80] sebbene con poteri più limitati. La monarchia detta assoluta è quella in cui il sovrano esercita il suo potere su tutte le cose secondo la propria volontà. Ma ad alcuni sembra che questa forma di autorità di una sola persona su tutti i cittadini non sia naturale, dal momento che la città è costituita di simili. E a coloro che per natura sono simili spettano per necessità lo stesso diritto e la stessa dignità proprio per la loro natura. Come per il corpo è dannoso dare cibi o indumenti disuguali a persone uguali, così, anche per gli onori, è dannoso attribuirne in misura diversa a cittadini uguali. Perciò è giusto che nessuno comandi più di quel che obbedisca e che corrispondentemente si eserciti il potere alternandosi alle cariche. Ma proprio in questo consiste la legge, perché la legge è ordine.

[79] 15, 1286a, 2 sgg.

[80] Su Epidamno cfr. n. 54 del II libro. Come Opunte, che sorgeva sulla costa orientale della Grecia, di fronte all'Eubea, doveva avere ordinamenti oligarchici.

ἄρα νόμον ἄρχειν αἱρετώτερον μᾶλλον ἢ τῶν πολιτῶν ἕνα τινά, κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον τοῦτον, κἂν εἴ τινας ἄρχειν βέλτιον, τούτους καταστατέον νομοφύλακας καὶ ὑπηρέτας τοῖς νόμοις· ἀναγκαῖον γὰρ εἶναί τινας ἀρχάς, ἀλλ' οὐχ ἕνα τοῦτον εἶναί φασι δίκαιον, ὁμοίων γε ὄντων πάντων. ἀλλὰ μὴν ὅσα γε μὴ δοκεῖ δύνασθαι διορίζειν ὁ νόμος, οὐδ' ἄνθρωπος ἂν δύναιτο γνωρίζειν. ἀλλ' ἐπίτηδες παιδεύσας ὁ νόμος ἐφίστησι τὰ λοιπὰ τῇ δικαιοτάτῃ γνώμῃ κρίνειν καὶ διοικεῖν τοὺς ἄρχοντας. ἔτι δ' ἐπανορθοῦσθαι δίδωσιν ὅ τι ἂν δόξῃ πειρωμένοις ἄμεινον εἶναι τῶν κειμένων. ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον· ἥ τε γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον, καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας. διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν. τὸ δὲ τῶν τεχνῶν εἶναι δοκεῖ παράδειγμα ψεῦδος, ὅτι τὸ κατὰ γράμματα ἰατρεύεσθαι φαῦλον, ἀλλὰ αἱρετώτερον χρῆσθαι τοῖς ἔχουσι τὰς τέχνας. οἱ μὲν γὰρ οὐδὲν διὰ φιλίαν παρὰ τὸν λόγον ποιοῦσιν, ἀλλ' ἄρνυνται τὸν μισθὸν τοὺς κάμνοντας ὑγιάσαντες· οἱ δ' ἐν ταῖς πολιτικαῖς ἀρχαῖς πολλὰ πρὸς ἐπήρειαν καὶ χάριν εἰώθασι πράττειν, ἐπεὶ καὶ τοὺς ἰατροὺς ὅταν ὑποπτεύωσι πεισθέντας τοῖς ἐχθροῖς διαφθείρειν διὰ κέρδος, τότε τὴν ἐκ τῶν γραμμάτων θεραπείαν ζητήσαιεν ἂν μᾶλλον. ἀλλὰ μὴν εἰσάγονταί γ' ἐφ' ἑαυτοὺς
1287b οἱ ἰατροὶ κάμνοντες ἄλλους ἰατροὺς καὶ οἱ παιδοτρίβαι γυμναζόμενοι παιδοτρίβας, ὡς οὐ δυνάμενοι κρίνειν τὸ ἀληθὲς

Perciò è preferibile che domini la legge piuttosto che uno dei cittadini; e, in base a questo criterio, se anche vi sono cittadini tali che convenga dare loro il potere, bisogna farne dei guardiani della legge e dei ministri di essa, perché è necessario che vi siano delle magistrature, ma si dice che il potere non deve essere in mano di una sola persona in una città costituita da uomini simili tra loro. Del resto nei casi in cui la legge è incapace di dare una soluzione, neppure l'uomo singolo sa decidere. La legge, che si preoccupa dell'educazione dei magistrati, lascia che essi giudichino e dispongano con giusta sentenza i casi che essa non contempla e affida loro il compito di rettificare ciò che agli esperti par meglio modificare che lasciare nella sua veste originaria. Chi pretende che comandi solo la legge pretende che comandino solo Dio e la mente, mentre chi pretende che comandi solo l'uomo aggiunge anche il dominio dell'animalità. Il desiderio infatti appartiene all'animalità e la passione corrompe anche gli uomini migliori. Perciò la legge è intelletto senza appetito. L'obiezione che si fa citando come esempio la pratica delle arti non regge.[81] Infatti si sostiene che si fallisce pretendendo di esercitare la medicina in base alle regole scritte, sicché è preferibile affidarsi a chi ne sia esperto. Ma i medici non fanno nulla contro ragione per amicizia ma si procurano la mercede risanando l'ammalato, mentre i politici ispirano molte delle loro azioni ai loro odi o alle loro amicizie. Quando poi i malati sospettano che i loro medici diano retta ai cattivi consigli dei loro nemici e che si lascino corrompere da denaro, allora rendono più accurato il confronto tra le cure prescritte e le regole dell'arte. Del resto i medici, quando sono ammalati, chiamano presso di sé altri medici e i maestri di ginnastica altri 1287b
maestri di ginnastica, ben sapendo di non poter giudicare da

[81] Sembra che l'alternanza nell'esercizio delle cariche garantisca un governo secondo la legge. Ma il governo della legge ripropone il rapporto tra la norma legale generale e la decisione individuale di chi esercita il potere (cfr. sopra n. 77). Anche il paragone con l'arte è già stato fatto a questo proposito (15, 1286a, 12 sgg.).

διὰ τὸ κρίνειν περί τε οἰκείων καὶ ἐν πάθει ὄντες. ὥστε δῆλον ὅτι τὸ δίκαιον ζητοῦντες τὸ μέσον ζητοῦσιν· ὁ γὰρ νόμος τὸ μέσον. ἔτι κυριώτεροι καὶ περὶ κυριωτέρων τῶν κατὰ γράμματα νόμων οἱ κατὰ τὰ ἔθη εἰσίν, ὥστ' εἰ τῶν κατὰ γράμματα ἄνθρωπος ἄρχων ἀσφαλέστερος, ἀλλ' οὐ τῶν κατὰ τὸ ἔθος.

8 ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ῥᾴδιον ἐφορᾶν πολλὰ τὸν ἕνα· δεήσει ἄρα πλείονας εἶναι τοὺς ὑπ' αὐτοῦ καθισταμένους ἄρχοντας, ὥστε τί διαφέρει τοῦτο ἐξ ἀρχῆς εὐθὺς ὑπάρχειν ἢ τὸν ἕνα καταστῆσαι τοῦτον τὸν τρόπον; ἔτι, ὃ καὶ πρότερον εἰρημένον ἐστίν, εἴπερ ὁ ἀνὴρ ὁ σπουδαῖος, διότι βελτίων, ἄρχειν δίκαιος, τοῦ γε ἑνὸς οἱ δύο ἀγαθοὶ βελτίους· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ "σύν τε δύ' ἐρχομένω" καὶ ἡ εὐχὴ τοῦ Ἀγαμέμνονος "τοιοῦτοι δέκα μοι συμφράδμονες". εἰσὶ δὲ καὶ νῦν περὶ ἐνίων αἱ ἀρχαὶ κύριαι κρίνειν, ὥσπερ ὁ δικαστής, περὶ ὧν ὁ νόμος ἀδυνατεῖ διορίζειν, ἐπεὶ περὶ ὧν γε δυνατός, οὐδεὶς ἀμφισβητεῖ περὶ τούτων ὡς οὐκ ἂν ἄριστα ὁ νόμος ἄρξειε καὶ κρίνειεν. ἀλλ' ἐπειδὴ τὰ μὲν ἐνδέχεται περιληφθῆναι τοῖς νόμοις τὰ δὲ ἀδύνατα, ταῦτ' ἐστὶν ἃ ποιεῖ διαπορεῖν καὶ ζητεῖν πότερον τὸν ἄριστον νόμον ἄρχειν αἱρετώτερον ἢ τὸν ἄνδρα τὸν ἄριστον· περὶ ὧν γὰρ βουλεύονται νομοθετῆσαι τῶν ἀδυνάτων ἐστίν. οὐ τοίνυν τοῦτό γ' ἀντιλέγουσιν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον ἄνθρωπον εἶναι τὸν κρινοῦντα περὶ τῶν τοιούτων, ἀλλ' ὅτι οὐχ ἕνα μόνον ἀλλὰ πολλούς.

sé il vero in quanto sono parti in causa e sono turbati. Perciò è chiaro che cercando ciò che è giusto cercano un termine medio: e il termine medio è legge.[82] Inoltre le leggi che riguardano i costumi sono ancor più vincolanti e vertono intorno a cose più importanti delle leggi scritte, sicché un uomo, se può governare in modo più sicuro che non le leggi scritte, non può mai dare un affidamento maggiore delle leggi fondate sui costumi.

Ma non sarà facile per una sola persona esercitare la sorveglianza su molte cose; dovrà perciò insediare molti magistrati: che differenza ci sarà ancora allora tra istituire ordinariamente questi ufficiali o farli nominare da una sola persona a questo modo? Inoltre (ed è ciò che abbiamo detto anche prima)[83] se un uomo dabbene, in quanto migliore degli altri, ha diritto a comandare, due uomini dabbene sono migliori di uno solo. Questo è ciò che dice Omero:

andando due insieme...[84]

e il desiderio di Agamennone:

dieci così mi consigliassero.[85]

Vi sono dei casi in cui anche oggi i magistrati sono assoluti padroni di decidere, per esempio i giudici; ma si tratta di quei casi in cui la legge non può decidere, ché, per quelli per i quali può, nessuno dubita che essa è quella che comanda e giudica nei migliori dei modi. Ma proprio perché alcuni casi possono essere compresi nelle leggi e altri no, si dubita e si cerca se sia preferibile che comandi la migliore delle leggi o il migliore degli uomini: infatti le questioni sulle quali si delibera sono proprio quelle per le quali non è possibile legiferare. Non è questo che si contesta, la necessità che un uomo decida in questi casi, ma che debba essere uno solo invece di

[82] «Termine medio» significa qui ciò che è equidistante dagli estremi.
[83] 13, 1283b, 21 sgg.; 1284b, 32; 15, 1286b, 3 sgg.
[84] Omero, *Iliade* X, 224.
[85] Omero, *Iliade* II, 372.

κρίνει γὰρ ἕκαστος ἄρχων πεπαιδευμένος ὑπὸ τοῦ νόμου καλῶς, ἄτοπον τ' ἴσως ἂν εἶναι δόξειεν εἰ βέλτιον ἴδοι τις δυοῖν ὄμμασι καὶ δυσὶν ἀκοαῖς κρίνων, καὶ πράττων δυσὶ ποσὶ καὶ χερσίν, ἢ πολλοὶ πολλοῖς· ἐπεὶ καὶ νῦν ὀφθαλμοὺς πολλοὺς οἱ μόναρχοι ποιοῦσιν αὑτῶν καὶ ὦτα καὶ χεῖρας καὶ πόδας· τοὺς γὰρ τῇ ἀρχῇ καὶ αὑτοῖς φίλους ποιοῦνται συνάρχους. μὴ φίλοι μὲν οὖν ὄντες οὐ ποιήσουσι κατὰ τὴν τοῦ μονάρχου προαίρεσιν· εἰ δὲ φίλοι κἀκείνου καὶ τῆς ἀρχῆς, ὅ γε φίλος ἴσος καὶ ὅμοιος, ὥστ' εἰ τούτους οἴεται δεῖν ἄρχειν, τοὺς ἴσους καὶ ὁμοίους ἄρχειν οἴεται δεῖν ὁμοίως. ἃ μὲν οὖν οἱ διαμφισβητοῦντες πρὸς τὴν βασιλείαν λέγουσι, σχεδὸν ταῦτ' ἐστίν.

Ἀλλ' ἴσως ταῦτ' ἐπὶ 17
μὲν τινῶν ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον, ἐπὶ δὲ τινῶν οὐχ οὕτως. ἔστι γάρ τι φύσει δεσποτικὸν καὶ ἄλλο βασιλευτικὸν καὶ ἄλλο πολιτικὸν καὶ δίκαιον καὶ συμφέρον· τυραννικὸν δ' οὐκ ἔστι κατὰ φύσιν, οὐδὲ τῶν ἄλλων πολιτειῶν ὅσαι παρεκβάσεις εἰσί· ταῦτα γὰρ γίνεται παρὰ φύσιν. ἀλλ' ἐκ τῶν εἰρημένων
1288a γε φανερὸν ὡς ἐν μὲν τοῖς ὁμοίοις καὶ ἴσοις οὔτε συμφέρον ἐστὶν οὔτε δίκαιον ἕνα κύριον εἶναι πάντων, οὔτε μὴ νόμων ὄντων, ἀλλ' ὡς αὐτὸν ὄντα νόμον, οὔτε νόμων ὄντων, οὔτε ἀγαθὸν ἀγαθῶν οὔτε μὴ ἀγαθῶν μὴ ἀγαθόν, οὐδ' ἂν κατ' ἀρετὴν ἀμείνων ᾖ, εἰ μὴ τρόπον τινά. τίς δ' ὁ τρόπος, λεκτέον· εἴρηται δέ πως ἤδη καὶ πρότερον.

πρῶτον δὲ διοριστέον τί τὸ βασιλευτὸν καὶ τί τὸ ἀριστοκρατικὸν καὶ τί τὸ πολιτικόν. βασιλευτὸν μὲν οὖν τὸ τοιοῦτόν ἐστι πλῆθος ὃ πέφυκε φέρειν

più. Infatti ogni magistrato che sia stato ben educato dalla legge è in grado di giudicare bene; ma sembrerebbe strano se si decidesse meglio giudicando con due occhi e due orecchi e agendo con due piedi e due mani piuttosto che con molti di questi organi, mentre anche ora i monarchi si procurano molti occhi, molti orecchi, molte mani e molti piedi, rendendo i propri amici e sostenitori compartecipi dell'autorità. Pertanto coloro che non sono amici non opereranno secondo gli intenti del monarca, ma se sono amici suoi e del suo potere, e l'amico è uguale e simile all'amico, il sovrano, se crede che gli amici debbano condividere il potere, pensa che coloro che sono uguali e simili debbano governare in modo simile. E si può dire che queste sono le principali argomentazioni di coloro che si oppongono al regno.

17. Ma forse queste osservazioni valgono solo per certi casi e non per altri. Infatti vi sono in natura il governo di un padrone, quello di un re e quello dei cittadini; e questo è giusto e utile. Ma non sono secondo natura né il governo tirannico né tutti gli altri regimi che costituiscono degenerazioni, perché si tratta di forme che sono contro natura. Del resto da quanto si è detto risulta evidente che in una comunità di simi- 1288a
li e uguali non è conveniente né giusto che uno solo imperi su tutti, sia che non vi siano le leggi ed egli funga da legge, sia che vi siano, sia che si tratti di un uomo dabbene che comandi su uomini dabbene, sia che si tratti di un uomo non dabbene che comandi su uomini non dabbene, neppure se dimostra superiorità nella pratica della virtù; a meno che questa superiorità non possa essere intesa in un certo modo particolare. In che modo, bisogna dire ora, sebbene in un certo senso lo si sia già detto.[86]

Prima di tutto bisogna determinare quale comunità sia governabile da un re, quale da un'aristocrazia e quale da un governo costituzionale. La prima è costituita da una moltitudine

[86] 13, 1284a, 3 sgg.; 1284b, 27 sgg.

γένος ὑπερέχον κατ' ἀρετὴν πρὸς ἡγεμονίαν πολιτικήν, ἀριστοκρατικὸν δὲ πλῆθος ὃ πέφυκε φέρειν γένος ἄρχεσθαι δυνάμενον τὴν τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴν ὑπὸ τῶν κατ' ἀρετὴν ἡγεμονικῶν πρὸς πολιτικὴν ἀρχήν, πολιτικὸν δὲ πλῆθος ἐν ᾧ πέφυκε ἐγγίνεσθαι γένος πολιτικὸν δυνάμενον ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν κατὰ νόμον τὸν κατ' ἀξίαν διανέμοντα τοῖς εὐπόροις τὰς ἀρχάς. ὅταν οὖν ἢ γένος ὅλον ἢ καὶ τῶν ἄλλων ἕνα τινὰ συμβῇ διαφέροντα γενέσθαι κατ' ἀρετὴν τοσοῦτον ὥσθ' ὑπερέχειν τὴν ἐκείνου τῆς τῶν ἄλλων πάντων, τότε δίκαιον τὸ γένος εἶναι τοῦτο βασιλικὸν καὶ κύριον πάντων, καὶ βασιλέα τὸν ἕνα τοῦτον. καθάπερ γὰρ εἴρηται πρότερον, οὐ μόνον οὕτως ἔχει κατὰ τὸ δίκαιον ὃ προφέρειν εἰώθασιν οἱ τὰς πολιτείας καθιστάντες, οἵ τε τὰς ἀριστοκρατικὰς καὶ οἱ τὰς ὀλιγαρχικὰς καὶ πάλιν οἱ τὰς δημοκρατικάς (πάντες γὰρ καθ' ὑπεροχὴν ἀξιοῦσιν, ἀλλὰ ὑπεροχὴν οὐ τὴν αὐτήν), ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ πρότερον λεχθέν. οὔτε γὰρ κτείνειν ἢ φυγαδεύειν οὐδ' ὀστρακίζειν δή που τὸν τοιοῦτον πρέπον ἐστίν, οὔτ' ἀξιοῦν ἄρχεσθαι κατὰ μέρος· οὐ γὰρ πέφυκε τὸ μέρος ὑπερέχειν τοῦ παντός, τῷ δὲ τὴν τηλικαύτην ὑπερβολὴν ἔχοντι τοῦτο συμβέβηκεν. ὥστε λείπεται μόνον τὸ πείθεσθαι τῷ τοιούτῳ καὶ κύριον εἶναι μὴ κατὰ μέρος τοῦτον ἀλλ' ἁπλῶς. περὶ μὲν οὖν βασιλείας, τίνας ἔχει διαφοράς, καὶ πότερον οὐ συμφέρει ταῖς πόλεσιν ἢ συμφέρει, καὶ τίσι, καὶ πῶς, διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον. Ἐπεὶ δὲ τρεῖς φαμὲν εἶναι τὰς 18
ὀρθὰς πολιτείας, τούτων δ' ἀναγκαῖον ἀρίστην εἶναι τὴν ὑπὸ τῶν ἀρίστων οἰκονομουμένην, τοιαύτη δ' ἐστὶν ἐν ᾗ συμβέβη-

87 Si tratta di un testo probabilmente molto corrotto, nel quale le proposizioni che descrivono l'aristocrazia (1288a, 9-12) e il regime costituzionale (1288a, 12-15) sono state modellate sulla proposizione che descrive il regno (1288a, 8-9). Gli editori hanno cercato di correggere il testo tràdito. Abbiamo preferito seguire una versione semplificata, tenendo anche conto dei suggerimenti di Dreizehnter.

che per natura produce una schiatta eccellente nella virtù richiesta dall'esercizio del potere politico; la seconda è costituita da una moltitudine che sia in grado di sottostare a un governo degno di uomini liberi e retto da capi eminenti per virtù politiche; la terza è costituita da un popolo per natura capace di comandare ed essere comandato secondo la legge che distribuisce ai ricchi le cariche secondo i meriti.[87] Quando tutta una stirpe o un solo individuo si distinguono tanto nella pratica della virtù da superare tutti gli altri, allora è giusto che questa stirpe o questo individuo abbiano il titolo regio e diventino signori di tutti. Come si è già detto, le cose stanno così non solo secondo la giustizia che di solito invocano coloro che fondano le varie forme di costituzione, l'aristocratica, l'oligarchica e anche la democratica (ché in ogni caso credono di fondare il loro regime su qualche superiorità, sebbene non per tutti valga lo stesso tipo di superiorità), ma secondo ciò di cui abbiamo precedentemente parlato.[88] Infatti non conviene uccidere, mettere in fuga o colpire con l'ostracismo chi abbia le doti sopra supposte, né si addice che egli compia il suo turno di obbedienza, perché la parte non può superare il tutto, ma in chi ha una superiorità del genere proprio questo avviene. Perciò non resta che obbedire a costui e farlo signore assoluto, senza limitazione di tempo.

Intorno al regno, quali siano le sue specie, se sia utile o no alle città, in quali casi e in quali condizioni, basti quanto precede.

18. Diciamo che tre sono le costituzioni rette, e che necessariamente di queste la migliore è quella amministrata dagli uomini migliori, cioè quella in cui vi è un individuo che su-

[88] Ci sono due rinvii all'indietro. Il primo è alla tesi che ogni forma di costituzione realizza un certo aspetto della giustizia (9, 1280a, 7 sgg.; 12, 1282b, 14 sgg.); il secondo alla tesi che il regno è giustificato quando c'è un membro della comunità eminente in virtù (13, 1284b, 28 sgg.). Aristotele ritiene che il regno, in apposite situazioni, abbia una giustificazione nella teoria generale della giustizia, la quale prescrive di assegnare i poteri proporzionalmente ai meriti rilevanti.

κεν ἢ ἕνα τινὰ συμπάντων ἢ γένος ὅλον ἢ πλῆθος ὑπερέχον
εἶναι κατ᾽ ἀρετήν, τῶν μὲν ἄρχεσθαι δυναμένων τῶν δ᾽
ἄρχειν πρὸς τὴν αἱρετωτάτην ζωήν, ἐν δὲ τοῖς πρώτοις ἐδεί-
χθη λόγοις ὅτι τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι καὶ
πολίτου τῆς πόλεως τῆς ἀρίστης, φανερὸν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον
καὶ διὰ τῶν αὐτῶν ἀνήρ τε γίνεται σπουδαῖος καὶ πόλιν συ-
στήσειεν ἄν τις ἀριστοκρατουμένην ἢ βασιλευομένην, ὥστ᾽ ἔσται
1288b καὶ παιδεία καὶ ἔθη ταὐτὰ σχεδὸν τὰ ποιοῦντα σπουδαῖον
ἄνδρα καὶ τὰ ποιοῦντα πολιτικὸν καὶ βασιλικόν. διωρισμέ-
νων δὲ τούτων περὶ τῆς πολιτείας ἤδη πειρατέον λέγειν τῆς
ἀρίστης, τίνα πέφυκε γίγνεσθαι τρόπον καὶ καθίστασθαι πῶς.
[ἀνάγκη δὴ τὸν μέλλοντα περὶ αὐτῆς ποιήσασθαι τὴν προσ-
ήκουσαν σκέψιν.]

[89] Il problema dei rapporti tra la virtù dell'uomo e quella del cittadino è stato affrontato in questo libro dal cap. 4 in poi.

[90] L'ultima frase di questo libro («è necessario che chi si appresta a

pera tutti in virtù o una stirpe o un gruppo che eccellono per le loro virtù, e in cui alcuni possono essere comandati e altri comandare in vista della vita migliore. D'altra parte nei primi discorsi abbiamo stabilito che, se necessariamente la virtù dell'uomo e quella del cittadino della città migliore coincidono,[89] è evidente che allo stesso modo e con gli stessi mezzi con cui si può ottenere che un uomo diventi buono si potrebbe preparare la città all'aristocrazia o alla monarchia. Perciò saranno press'a poco la stessa educazione e gli stessi costumi 1288b
che renderanno l'uomo buono e faranno il politico e il re. Ciò detto, bisogna parlare della migliore costituzione, cercando quali siano le condizioni naturali in cui sorge e come possa essere stabilita. È necessario che chi si appresta a condurre la ricerca adatta su questo argomento...[90]

condurre la ricerca adatta su questo argomento», cioè sulla costituzione migliore) è incompiuta e coincide praticamente con l'attacco della prima frase del VII libro, come se il III e il VII libro dovessero essere direttamente collegati.

Δ

Ἐν ἁπάσαις ταῖς τέχναις καὶ ταῖς ἐπιστήμαις ταῖς 1
μὴ κατὰ μόριον γινομέναις, ἀλλὰ περὶ γένος ἕν τι τελείαις οὔσαις, μιᾶς ἐστι θεωρῆσαι τὸ περὶ ἕκαστον γένος ἁρμόττον, οἷον ἄσκησις σώματι ποία τε ποίῳ συμφέρει, καὶ τίς ἀρίστη (τῷ γὰρ κάλλιστα πεφυκότι καὶ κεχορηγημένῳ τὴν ἀρίστην ἀναγκαῖον ἁρμόττειν), καὶ τίς τοῖς πλείστοις μία πᾶσιν (καὶ γὰρ τοῦτο τῆς γυμναστικῆς ἔργον ἐστίν), ἔτι δ' ἐάν τις μὴ τῆς ἱκνουμένης ἐπιθυμῇ μήθ' ἕξεως μήτ' ἐπιστήμης τῶν περὶ τὴν ἀγωνίαν, οὐθὲν ἧττον τοῦ παιδοτρίβου καὶ τοῦ γυμναστικοῦ παρασκευάσαι γε καὶ ταύτην ἐστὶ τὴν δύναμιν. ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ περὶ ἰατρικὴν καὶ περὶ ναυπηγίαν καὶ ἐσθῆτα καὶ περὶ πᾶσαν ἄλλην τέχνην ὁρῶμεν συμβαῖνον. ὥστε δῆλον ὅτι καὶ πολιτείαν τῆς αὐτῆς ἐστιν ἐπιστήμης τὴν ἀρίστην θεωρῆσαι τίς ἐστι καὶ ποία τις ἂν οὖσα μάλιστ' εἴη κατ' εὐχὴν μηδενὸς ἐμποδίζοντος τῶν ἐκτός, καὶ τίς τίσιν ἁρμόττουσα (πολλοῖς γὰρ τῆς ἀρίστης τυχεῖν ἴσως ἀδύνατον, ὥστε τὴν κρατίστην τε ἁπλῶς καὶ τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην οὐ δεῖ λεληθέναι τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν),

LIBRO QUARTO

1. Tutte le arti e scienze che non sono parziali, ma trattano in modo esauriente un unico genere, devono considerare ciascuna ciò che rientra nel proprio genere: per esempio quale esercizio si adatti a un certo tipo di corpo, quale sia per esso il migliore esercizio (ché a chi da natura è dotato nel modo migliore e dispone delle migliori risorse necessariamente si adatta il migliore) e quale sia in genere l'esercizio che si adatta ai più nella loro totalità (ché anche questo è di competenza dell'arte ginnica). E se anche non si desiderasse acquistare l'abilità negli esercizi o le nozioni che li riguardano, necessarie per gareggiare, ciò non di meno sarebbe sempre compito dell'istruttore e del maestro di ginnastica insegnarne una pratica più modesta. Ciò avviene anche nella medicina, nell'arte di costruire navi, nel confezionamento degli abiti e in ogni altra tecnica.

Perciò è chiaro che spetta a una medesima scienza cercare quale sia la migliore costituzione, come debba essere per soddisfare i nostri ideali, quando non vi fossero impedimenti esterni,[1] e quale si adatti alle diverse condizioni in cui può essere messa in pratica (infatti poiché è quasi impossibile che molti possano attuare la migliore, al buon legislatore e al buon politico non deve sfuggire quale sia la migliore in senso assoluto e quale sia la migliore entro certe condizioni da-

[1] In questo caso l'unico vincolo è che il progetto costituzionale non contenga nulla d'impossibile (cfr. II, 6, 1265a, 17 sgg.).

ἔτι δὲ τρίτην τὴν ἐξ ὑποθέσεως (δεῖ γὰρ καὶ τὴν δοθεῖσαν δύνασθαι θεωρεῖν, ἐξ ἀρχῆς τε πῶς ἂν γένοιτο, καὶ γενομένη τίνα τρόπον ἂν σῴζοιτο πλεῖστον χρόνον· λέγω δὲ οἷον εἴ τινι πόλει συμβέβηκε μήτε τὴν ἀρίστην πολιτεύεσθαι πολιτείαν, ἀχορήγητον δὲ εἶναι καὶ τῶν ἀναγκαίων, μήτε τὴν ἐνδεχομένην ἐκ τῶν ὑπαρχόντων, ἀλλά τινα φαυλοτέραν), παρὰ πάντα δὲ ταῦτα τὴν μάλιστα πάσαις ταῖς πόλεσιν ἁρμόττουσαν δεῖ γνωρίζειν, ὥσθ᾽ οἱ πλεῖστοι τῶν ἀποφαινομένων περὶ πολιτείας, καὶ εἰ τἆλλα λέγουσι καλῶς, τῶν γε χρησίμων διαμαρτάνουσιν. οὐ γὰρ μόνον τὴν ἀρίστην δεῖ θεωρεῖν, ἀλλὰ καὶ τὴν δυνατήν, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ῥᾴω καὶ κοινοτέραν ἁπάσαις· νῦν δ᾽ οἱ μὲν τὴν ἀκροτάτην καὶ δεομένην πολλῆς χορηγίας ζητοῦσι μόνον, οἱ δὲ μᾶλλον κοινήν τινα λέγοντες, τὰς ὑπαρχούσας ἀναιροῦντες πολιτείας, τὴν Λακωνικὴν
1289a ἤ τινα ἄλλην ἐπαινοῦσι· χρὴ δὲ τοιαύτην εἰσηγεῖσθαι τάξιν ἣν ῥᾳδίως ἐκ τῶν ὑπαρχουσῶν καὶ πεισθήσονται καὶ δυνήσονται καινίζειν, ὥστ᾽ ἔστιν οὐκ ἔλαττον ἔργον τὸ ἐπανορθῶσαι πολιτείαν ἢ κατασκευάζειν ἐξ ἀρχῆς, ὥσπερ καὶ τὸ μεταμανθάνειν ἢ μανθάνειν ἐξ ἀρχῆς· διὸ πρὸς τοῖς εἰρημένοις καὶ ταῖς ὑπαρχούσαις πολιτείαις δεῖ δύνασθαι βοηθεῖν τὸν πολιτικόν, καθάπερ ἐλέχθη καὶ πρότερον. τοῦτο δὲ ἀδύνατον ἀγνοοῦντα πόσα πολιτείας ἔστιν εἴδη. νῦν δὲ μίαν δημοκρατίαν οἴονταί τινες εἶναι καὶ μίαν ὀλιγαρχίαν· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτ᾽ ἀληθές. ὥστε δεῖ τὰς διαφορὰς μὴ λανθάνειν τὰς τῶν πολιτειῶν, πόσαι, καὶ συντίθενται ποσαχῶς, ἔστι δὲ τῆς αὐτῆς φρονήσεως ταύτης καὶ νόμους τοὺς ἀρίστους ἰδεῖν καὶ τοὺς ἑκάστῃ τῶν πολιτειῶν ἁρμόττοντας. πρὸς γὰρ τὰς πολιτείας τοὺς νόμους δεῖ τίθεσθαι καὶ τίθενται πάντες, ἀλλ᾽ οὐ τὰς πολι-

te). Un terzo ramo della ricerca è lo studio di una costituzione in base a condizioni di partenza (bisogna infatti studiare anche una costituzione data, saper determinare come sia sorta e in che modo, una volta che sia sorta, possa essere conservata per il maggior tempo possibile; questo caso si dà quando in una città non vige la costituzione migliore, per la quale mancano le condizioni necessarie, ma neppure la migliore che sarebbe possibile compatibilmente con le condizioni date, bensì una ancora peggiore). Ma, oltre a tutto ciò, bisogna conoscere quella che si adatta meglio a tutte le città, perché la maggior parte degli scrittori di argomenti politici, se anche hanno detto alcune cose intelligenti, hanno sbagliato in ciò che poteva riuscire praticamente utile. Infatti non bisogna solo cercare la costituzione assolutamente migliore, ma anche quella che può essere realizzata e, di seguito, la più facile da realizzarsi e la più comune. Ora invece gli uni cercano soltanto la più eccelsa che ha bisogno dei mezzi più complessi, altri, mettendosi in cerca della più comune, prescindono da quelle attualmente in vigore e si danno a lodare quella spartana o qualche altra. Bisogna proporre un ordine che a partire 1289a
da condizioni preesistenti sia persuasivo e possa instaurarsi, perché non è certo compito minore correggere una costituzione preesistente che fondarne una nuova, come non lo è reimparare rispetto a imparare per la prima volta. Perciò l'uomo politico oltre al resto deve sapere prendere efficaci provvedimenti nelle costituzioni esistenti, come è già stato detto. Ma questo è impossibile se non si conoscono quante siano le specie di costituzioni. Ora alcuni credono che ci sia una sola democrazia e una sola oligarchia, ma ciò non è vero. Perciò non bisogna ignorare le diversità che intercorrono tra le costituzioni, quante esse siano e in quanti modi possano comporsi.

Procedendo a questo modo bisogna cercare quali siano le leggi migliori e quali quelle che si adattano a ciascun tipo di costituzione: infatti bisogna adattare quelle a questa (e tutte vi si adattano) e non questa a quelle. La costituzione è

τείας πρὸς τοὺς νόμους. πολιτεία μὲν γάρ ἐστι τάξις ταῖς πόλεσιν ἡ περὶ τὰς ἀρχάς, τίνα τρόπον νενέμηνται, καὶ τί τὸ κύριον τῆς πολιτείας καὶ τί τὸ τέλος ἑκάστης τῆς κοινωνίας ἐστίν· νόμοι δ' οἱ κεχωρισμένοι τῶν δηλούντων τὴν πολιτείαν, καθ' οὓς δεῖ τοὺς ἄρχοντας ἄρχειν καὶ φυλάττειν τοὺς παραβαίνοντας αὐτούς. ὥστε δῆλον ὅτι τὰς διαφορὰς ἀναγκαῖον καὶ τὸν ὁρισμὸν ἔχειν τῆς πολιτείας ἑκάστης καὶ πρὸς τὰς τῶν νόμων θέσεις· οὐ γὰρ οἷόν τε τοὺς αὐτοὺς νόμους συμφέρειν ταῖς ὀλιγαρχίαις οὐδὲ ταῖς δημοκρατίαις πάσαις, εἴπερ δὴ πλείους καὶ μὴ μία δημοκρατία μηδὲ ὀλιγαρχία μόνον ἔστιν.

Ἐπεὶ δ' ἐν τῇ πρώτῃ μεθόδῳ περὶ τῶν πολιτειῶν δι- 2
ειλόμεθα τρεῖς μὲν τὰς ὀρθὰς πολιτείας, βασιλείαν ἀριστοκρατίαν πολιτείαν, τρεῖς δὲ τὰς τούτων παρεκβάσεις, τυραννίδα μὲν βασιλείας ὀλιγαρχίαν δὲ ἀριστοκρατίας δημοκρατίαν δὲ πολιτείας, καὶ περὶ μὲν ἀριστοκρατίας καὶ βασιλείας εἴρηται (τὸ γὰρ περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας θεωρῆσαι ταὐτὸ καὶ περὶ τούτων ἐστὶν εἰπεῖν τῶν ὀνομάτων· βούλεται γὰρ ἑκατέρα κατ' ἀρετὴν συνεστάναι κεχορηγημένην), ἔτι δὲ τί διαφέρουσιν ἀλλήλων ἀριστοκρατία καὶ βασιλεία, καὶ πότε δεῖ βασιλείαν νομίζειν, διώρισται πρότερον, λοιπὸν περὶ πολιτείας διελθεῖν τῆς τῷ κοινῷ προσαγορευομένης ὀνόματι, καὶ περὶ τῶν ἄλλων πολιτειῶν, ὀλιγαρχίας τε καὶ δημοκρατίας καὶ τυραννίδος. φανερὸν μὲν οὖν καὶ τούτων τῶν παρεκβάσεων τίς χειρίστη καὶ δευτέρα τίς. ἀνάγκη γὰρ τὴν μὲν τῆς πρώτης καὶ θειοτάτης παρέκβασιν εἶναι χειρίστην, τὴν δὲ βασιλείαν ἀναγκαῖον ἢ τοὔνομα μόνον ἔχειν οὐκ
1289b οὖσαν, ἢ διὰ πολλὴν ὑπεροχὴν εἶναι τὴν τοῦ βασιλεύοντος· ὥστε τὴν τυραννίδα χειρίστην οὖσαν πλεῖστον ἀπέχειν πολι-

un ordine delle magistrature cittadine, concernente il modo della loro distribuzione, il governo della cittadinanza e il fine di ciascuna comunità. Le leggi, in quanto distinte dalle norme fondamentali della costituzione, hanno il compito di prescrivere le regole secondo cui i magistrati devono governare sorvegliando i trasgressori. Donde chiaramente consegue che bisogna conoscere le varietà delle costituzioni e la definizione di ciascuna di esse anche per compiere un'opportuna opera legislativa: infatti non è possibile che le medesime leggi siano adatte a tutte le oligarchie e a tutte le democrazie, se sono molte, e non una sola, la democrazia e l'oligarchia.

2. Nella prima trattazione sulle costituzioni[2] abbiamo distinto tre forme rette, il regno, l'aristocrazia e il governo costituzionale, e tre deviazioni da queste, la tirannide dal regno, l'oligarchia dall'aristocrazia e la democrazia dal governo costituzionale. Dell'aristocrazia e del regno si è già parlato (e trattare della costituzione migliore è, infatti, trattare di quelle indicate con questi due nomi, perché ciascuna di esse pretende di reggersi sulla virtù efficacemente praticata); in seguito si è stabilito in che cosa differiscano tra loro il regno e l'aristocrazia e quando si debba ritenere opportuno il regno.[3] Restano ora da trattare oltre quella che, con nome comune a tutte le altre forme, è chiamata governo costituzionale, anche altre forme di costituzione: l'oligarchia, la democrazia e la tirannide. È evidente quale di queste degenerazioni sia peggiore e quale venga subito dopo di essa. Infatti peggiore è necessariamente la costituzione derivata per degenerazione della forma prima e più divina. Ora, il regno o è tale soltanto di nome, ma non in realtà, o è tale perché chi regna eccelle 1289b
straordinariamente sugli altri, sicché la tirannide, che è la de-

[2] "La prima trattazione sulle costituzioni" è un'espressione che pone dei problemi, perché potrebbe riferirsi a un ordinamento dei libri della *Politica* che non è quello nel quale noi li possediamo. Attualmente il riferimento potrebbe essere al cap. 7 del III libro.

[3] III, 14-18.

τείας, δεύτερον δὲ τὴν ὀλιγαρχίαν (ἡ γὰρ ἀριστοκρατία διέστηκεν ἀπὸ ταύτης πολὺ τῆς πολιτείας), μετριωτάτην δὲ τὴν δημοκρατίαν. ἤδη μὲν οὖν τις ἀπεφήνατο καὶ τῶν πρότερον οὕτως, οὐ μὴν εἰς ταὐτὸ βλέψας ἡμῖν. ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἔκρινε πασῶν μὲν οὐσῶν ἐπιεικῶν, οἷον ὀλιγαρχίας τε χρηστῆς καὶ τῶν ἄλλων, χειρίστην δημοκρατίαν, φαύλων δὲ ἀρίστην· ἡμεῖς δὲ ὅλως ταύτας ἐξημαρτημένας εἶναί φαμεν, καὶ βελτίω μὲν ὀλιγαρχίαν ἄλλην ἄλλης οὐ καλῶς ἔχειν λέγειν, ἧττον δὲ φαύλην. ἀλλὰ περὶ μὲν τῆς τοιαύτης κρίσεως ἀφείσθω τὰ νῦν· ἡμῖν δὲ πρῶτον μὲν διαιρετέον πόσαι διαφοραὶ τῶν πολιτειῶν, εἴπερ ἔστιν εἴδη πλείονα τῆς τε δημοκρατίας καὶ τῆς ὀλιγαρχίας, ἔπειτα τίς κοινοτάτη καὶ τίς αἱρετωτάτη μετὰ τὴν ἀρίστην πολιτείαν, κἂν εἴ τις ἄλλη τετύχηκεν ἀριστοκρατικὴ καὶ συνεστῶσα καλῶς, ἅμα δὲ ταῖς πλείσταις ἁρμόττουσα πόλεσι, τίς ἐστιν, ἔπειτα καὶ τῶν ἄλλων τίς τίσιν αἱρετή (τάχα γὰρ τοῖς μὲν ἀναγκαία δημοκρατία μᾶλλον ὀλιγαρχίας, τοῖς δ' αὕτη μᾶλλον ἐκείνης), μετὰ δὲ ταῦτα τίνα τρόπον δεῖ καθιστάναι τὸν βουλόμενον ταύτας τὰς πολιτείας, λέγω δὲ δημοκρατίας τε καθ' ἕκαστον εἶδος καὶ πάλιν ὀλιγαρχίας· τέλος δέ, πάντων τούτων ὅταν ποιησώμεθα συντόμως τὴν ἐνδεχομένην μνείαν, πειρατέον ἐπελθεῖν τίνες φθοραὶ καὶ τίνες σωτηρίαι τῶν πολιτειῶν καὶ κοινῇ καὶ χωρὶς ἑκάστης, καὶ διὰ τίνας αἰτίας ταῦτα μάλιστα γίνεσθαι πέφυκεν.

generazione peggiore, è la più lontana dalla vera costituzione. In secondo luogo viene l'oligarchia (dalla quale l'aristocrazia è ben diversa), mentre la democrazia è più moderata. Queste cose sono già state dette da uno dei miei predecessori, ma da un altro punto di vista. Egli infatti pensava che, se tutte le forme di costituzione fossero state realizzate bene, per esempio se si fosse avuta una buona oligarchia o qualche buon governo di altra specie, allora la democrazia sarebbe stata la peggiore costituzione, mentre se le altre forme di governo fossero state cattive, allora la democrazia sarebbe stata la migliore forma di governo.[4] Noi invece consideriamo del tutto errate queste forme di costituzione e non riteniamo di poter dire che una oligarchia è migliore di un'altra, ma solo che è meno cattiva. Ma per ora evitiamo di giudicare, perché prima bisogna distinguere quante specie vi siano di costituzioni e se vi sia più di una specie di democrazia e di oligarchia, poi vedere quale sia la costituzione più comune e quale la preferibile dopo la migliore, e se c'è una costituzione aristocratica e ben costruita ma adatta al maggior numero di città. In seguito, anche per le altre costituzioni, bisogna determinare quale tipo sia preferibile nei diversi casi (perché forse in certi casi è necessaria la democrazia più che l'oligarchia, in certi altri la seconda più che la prima). Dopo di che bisogna vedere in che modo debba comportarsi chi intende instaurare queste costituzioni, per esempio le democrazie nelle loro varietà e le oligarchie, anch'esse nelle loro varietà. Infine, dopo che avremo ricordato brevemente tutte queste costituzioni nei limiti del possibile, dovremo tentare di esaminare che cosa distrugge e che cosa conserva questi regimi, tutti e ciascuno in particolare, e di determinare le principali cause naturali di questi processi.

[4] Platone, *Politico* 301a sgg. Platone non parla di costituzioni buone o non buone, ma rispettose o non rispettose delle leggi. Quando si considerano costituzioni rispettose delle leggi, la democrazia è la peggiore; quando si considerano costituzioni non rispettose delle leggi, la democrazia è la migliore.

Τοῦ μὲν οὖν εἶναι πλείους πολιτείας αἴτιον ὅτι πάσης ἐστὶ 3
μέρη πλείω πόλεως τὸν ἀριθμόν. πρῶτον μὲν γὰρ ἐξ οἰκιῶν συγκειμένας πάσας ὁρῶμεν τὰς πόλεις, ἔπειτα πάλιν τούτου τοῦ πλήθους τοὺς μὲν εὐπόρους ἀναγκαῖον εἶναι τοὺς δ' ἀπόρους τοὺς δὲ μέσους, καὶ τῶν εὐπόρων δὲ καὶ τῶν ἀπόρων τὸ μὲν ὁπλιτικὸν τὸ δὲ ἄνοπλον. καὶ τὸν μὲν γεωργικὸν δῆμον ὁρῶμεν ὄντα, τὸν δ' ἀγοραῖον, τὸν δὲ βάναυσον. καὶ τῶν γνωρίμων εἰσὶ διαφοραὶ καὶ κατὰ τὸν πλοῦτον καὶ τὰ μεγέθη τῆς οὐσίας, οἷον ἱπποτροφίας (τοῦτο γὰρ οὐ ῥᾴδιον μὴ πλουτοῦντας ποιεῖν· διόπερ ἐπὶ τῶν ἀρχαίων χρόνων ὅσαις πόλεσιν ἐν τοῖς ἵπποις ἡ δύναμις ἦν, ὀλιγαρχίαι παρὰ τούτοις ἦσαν· ἐχρῶντο δὲ πρὸς τοὺς πολέμους ἵπποις πρὸς τοὺς ἀστυγείτονας, οἷον Ἐρετριεῖς καὶ Χαλκιδεῖς καὶ Μάγνητες οἱ ἐπὶ Μαιάνδρῳ καὶ τῶν ἄλλων πολλοὶ περὶ τὴν Ἀσίαν)· ἔτι πρὸς ταῖς κατὰ πλοῦτον διαφοραῖς ἐστιν ἡ μὲν κατὰ γένος ἡ δὲ
1290a κατ' ἀρετήν, κἂν εἴ τι δὴ τοιοῦτον ἕτερον εἴρηται πόλεως εἶναι μέρος ἐν τοῖς περὶ τὴν ἀριστοκρατίαν· ἐκεῖ γὰρ διείλομεν ἐκ πόσων μερῶν ἀναγκαίων ἐστὶ πᾶσα πόλις· τούτων γὰρ τῶν μερῶν ὁτὲ μὲν πάντα μετέχει τῆς πολιτείας ὁτὲ δ' ἐλάττω ὁτὲ δὲ πλείω. φανερὸν τοίνυν ὅτι πλείους ἀναγκαῖον εἶναι πολιτείας, εἴδει διαφερούσας ἀλλήλων· καὶ γὰρ ταῦτ' εἴδει διαφέρει τὰ μέρη σφῶν αὐτῶν. πολιτεία μὲν γὰρ ἡ τῶν ἀρχῶν τάξις ἐστί, ταύτας δὲ διανέμονται πάντες ἢ κατὰ τὴν δύναμιν τῶν μετεχόντων ἢ κατά τιν' αὐτῶν ἰσότητα

[5] Questo riferimento viene diversamente interpretato, anche perché non è ben chiaro che cosa intenda Aristotele quando parla di una trattazione dell'aristocrazia. Il rinvio potrebbe essere a VII, 7, 1328a, 17 sgg., a III, 12, 1283a, 14 sgg. o al capitolo successivo di questo libro. In generale all'aristocrazia potrebbero riferirsi il VII libro (per via del progetto politico che contiene), oppure il III libro (per la parte che si riferisce a una costituzione fondata sulla virtù), oppure il cap. 4 del IV libro che potrebbe essere il resto di una trattazione sull'aristocrazia. Non è escluso che il rimando aristotelico presupponga trattazioni perdute, almeno in parte, o un modo di vedere il materiale che possediamo diverso da quel-

3. La causa per cui vi sono più tipi di costituzione sta nel fatto che la città è costituita da più parti. Innanzitutto vediamo che tutte le città sono costituite da famiglie, poi che dei componenti del corpo cittadino necessariamente alcuni sono ricchi, altri poveri, altri hanno una posizione intermedia; e ancora che i ricchi hanno armi pesanti, i poveri no. Inoltre una parte del popolo è costituita da contadini, un'altra da commercianti e un'altra ancora da operai. Tra i notabili vi sono differenze fondate sulla ricchezza e sulla grandezza delle proprietà, delle quali è un segno l'allevamento dei cavalli (che chi non è ricco non può mantenere facilmente. Per questo nei tempi antichi le città la cui forza risiedeva nella cavalleria erano rette con regimi oligarchici; ed esse si valevano di cavalli nelle guerre contro i popoli confinanti, per esempio gli Eretriesi, i Calcidesi e i Magneti sul Meandro e molte altre città dell'Asia). Oltre all'eccellenza nella ricchezza c'è poi quella per nobiltà di natali e quella per virtù e qualsiasi altra cosa analoga, 1290a
che si sia detto far parte della città là dove si è parlato dell'aristocrazia,[5] perché là si è precisato di quante parti necessariamente consta ogni città. A volte tutte queste parti partecipano alla vita politica, a volte non tutte, ma solo alcune, in numero maggiore o minore. Pertanto è evidente che necessariamente le costituzioni devono essere più di una e differire per specie tra di loro, perché queste parti differiscono tra loro per specie. La costituzione infatti è un ordine imposto alle cariche politiche, che vengono distribuite o secondo il peso politico di chi vi accede o secondo un criterio di uguaglianza, che poggia su

lo che la sua attuale sistemazione può suggerire; ma è azzardato individuare in capitoli o parti di essi tronconi di trattati perduti. Nel III libro Aristotele menziona nobiltà, libertà dei natali, ricchezza e virtù come titoli riconoscibili in una costituzione; ma i primi tre fattori sono già stati considerati nel corso di questo terzo capitolo del IV libro, e per giunta la ricchezza è qui esclusa dalla costituzione aristocratica, sicché resterebbe solo la libertà come titolo preso in considerazione oltre a quelli menzionati qui. Se invece il riferimento fosse al cap. 8 del VII libro, allora Aristotele potrebbe alludere alle funzioni che ivi compaiono come superiori, quali i compiti religiosi, deliberativi e giudiziari.

κοινήν, λέγω δ' οἷον τῶν ἀπόρων ἢ τῶν εὐπόρων ἢ κοινήν τιν' ἀμφοῖν. ἀναγκαῖον ἄρα πολιτείας εἶναι τοσαύτας ὅσαι περ τάξεις κατὰ τὰς ὑπεροχάς εἰσι καὶ κατὰ τὰς διαφορὰς τῶν μορίων.

μάλιστα δὲ δοκοῦσιν εἶναι δύο, καθάπερ ἐπὶ τῶν πνευμάτων λέγεται τὰ μὲν βόρεια τὰ δὲ νότια, τὰ δ' ἄλλα τούτων παρεκβάσεις, οὕτω καὶ τῶν πολιτειῶν δύο, δῆμος καὶ ὀλιγαρχία. τὴν γὰρ ἀριστοκρατίαν τῆς ὀλιγαρχίας εἶδος τιθέασιν ὡς οὖσαν ὀλιγαρχίαν τινά, καὶ τὴν καλουμένην πολιτείαν δημοκρατίας, ὥσπερ ἐν τοῖς πνεύμασι τὸν μὲν ζέφυρον τοῦ βορέου, τοῦ δὲ νότου τὸν εὖρον. ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰς ἁρμονίας, ὥς φασί τινες· καὶ γὰρ ἐκεῖ τίθενται εἴδη δύο, τὴν δωριστὶ καὶ τὴν φρυγιστί, τὰ δ' ἄλλα συντάγματα τὰ μὲν Δώρια τὰ δὲ Φρύγια καλοῦσιν. μάλιστα μὲν οὖν εἰώθασιν οὕτως ὑπολαμβάνειν περὶ τῶν πολιτειῶν· ἀληθέστερον δὲ καὶ βέλτιον ὡς ἡμεῖς διείλομεν, δυοῖν ἢ μιᾶς οὔσης τῆς καλῶς συνεστηκυίας τὰς ἄλλας εἶναι παρεκβάσεις, τὰς μὲν τῆς εὖ κεκραμένης ἁρμονίας τὰς δὲ τῆς ἀρίστης πολιτείας, ὀλιγαρχικὰς μὲν τὰς συντονωτέρας καὶ δεσποτικωτέρας, τὰς δ' ἀνειμένας καὶ μαλακὰς δημοτικάς.

[6] È un testo assai contorto e oscuro. Probabilmente Aristotele vuole dire che le cariche si distribuiscono o in base al semplice *peso* politico o in base a un *titolo* che è comune a un gruppo di cittadini, per esempio ai cittadini ricchi o ai cittadini poveri, oppure è comune a *più* gruppi di cittadini, per esempio ai cittadini ricchi e ai cittadini poveri.

[7] Si tratta del vento settentrionale e di quello meridionale.

[8] Zefiro è vento occidentale ed euro vento orientale.

[9] Le armonie fondamentali della musica greca erano, secondo Platone (*Lachete* 188d, *Repubblica* 398e sgg.), quattro: dorica, frigia, lidia e ionica, mentre qui Aristotele sembra fare riferimento a una teoria che ne riconosce solo due, la dorica e la frigia. Queste armonie nascevano dal tentativo di estendere il tetracordo, cioè la successione di quattro note, che costituisce l'elemento fondamentale della musica greca. L'armonia ionica è costituita dal collegamento tra due tetracordi, in modo che essi abbiano una nota in comune: si ottiene così una scala di sette note. L'armo-

di un elemento comune per esempio ai ricchi o ai poveri o agli uni come agli altri.[6] È dunque necessario che le costituzioni siano tante quanti sono gli ordini determinati da rapporti di predominio e di differenza tra le parti della città.

È opinione corrente che le costituzioni fondamentali sono riducibili a due sole e che, come tra i venti si nominano come fondamentali borea e noto,[7] mentre gli altri sono derivazioni da questi, così anche tra le costituzioni le forme fondamentali sono due, la democrazia e l'oligarchia: perciò si pone l'aristocrazia nella specie dell'oligarchia, quasi fosse una sorta di oligarchia, e quella che si chiama *regime costituzionale* sotto la specie della democrazia, come nel caso dei venti si assegna lo zefiro a borea ed euro a noto.[8] E la stessa cosa avviene, come alcuni dicono, anche nei riguardi delle armonie, dove si pongono due specie fondamentali, la dorica e la frigia, mentre le altre vengono dette di stile dorico o frigio.[9] Queste sono le idee che corrono sulle costituzioni; ma molto meglio e più rispondente al vero è dividerle come abbiamo fatto noi, ammettendo che due o una sola siano quelle ben costruite rispetto alle quali le altre sono degenerazioni. In musica ciò da cui avviene la degenerazione è l'armonia ben costruita, mentre in politica è la migliore costituzione, quella da cui derivano le oligarchie quando il regime si fa più severo e dispotico e le democrazie quando si fa più molle e rilasciato.[10]

nia dorica, che genera una scala di otto note, giustappone invece due tetracordi. Le armonie frigie e lidie combinano i due modi di congiungere due tetracordi. Per Aristotele i modi fondamentali sono qui solo due, cioè quello che ammette note in comune (il frigio) e quello che non ne ammette (il dorico). Sulla teoria musicale ci dovette esser discussione nella cultura greca anche in relazione alle innovazioni musicali e allo sviluppo della musica auletica (suonata con il flauto), che veniva considerata di importazione orientale, rispetto alla musica citaredica (che usava la cetra). Cfr. n. 17 del libro VIII.

[10] La forma migliore di costituzione è quella fondata sulla virtù, che può essere la monarchia o l'aristocrazia (2, 1289a, 30 sgg.). Usando la metafora musicale, Aristotele fa derivare oligarchia e democrazia come corruzioni della costituzione fondata sulla virtù (che può essere monarchica o aristocratica), attraverso l'irrigidimento o il rilassamento. Tensione e rilassamento erano considerati qualità musicali.

Οὐ δεῖ δὲ τιθέναι δημοκρατίαν, καθάπερ εἰώθασί τινες 4
νῦν, ἁπλῶς οὕτως, ὅπου κύριον τὸ πλῆθος (καὶ γὰρ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις καὶ πανταχοῦ τὸ πλέον μέρος κύριον), οὐδ' ὀλιγαρχίαν, ὅπου κύριοι ὀλίγοι τῆς πολιτείας. εἰ γὰρ εἴησαν οἱ πάντες χίλιοι καὶ τριακόσιοι, καὶ τούτων οἱ χίλιοι πλούσιοι, καὶ μὴ μεταδιδοῖεν ἀρχῆς τοῖς τριακοσίοις καὶ πένησιν ἐλευθέροις οὖσι καὶ τἆλλα ὁμοίοις, οὐθεὶς ἂν φαίη δημοκρατεῖσθαι τούτους· ὁμοίως δὲ καὶ εἰ πένητες ὀλίγοι μὲν εἶεν, κρείττους δὲ τῶν εὐπόρων πλειόνων ὄντων, οὐδεὶς ἂν ὀλιγαρχίαν προσαγορεύσειεν οὐδὲ τὴν τοιαύτην, εἰ τοῖς ἄλλοις οὖσι πλουσίοις μὴ μετείη τῶν τιμῶν. μᾶλλον τοίνυν λεκτέον ὅτι
1290b δῆμος μέν ἐστιν ὅταν οἱ ἐλεύθεροι κύριοι ὦσιν, ὀλιγαρχία δ' ὅταν οἱ πλούσιοι, ἀλλὰ συμβαίνει τοὺς μὲν πολλοὺς εἶναι τοὺς δ' ὀλίγους· ἐλεύθεροι μὲν γὰρ πολλοί, πλούσιοι δ' ὀλίγοι. καὶ γὰρ ἂν εἰ κατὰ μέγεθος διενέμοντο τὰς ἀρχάς, ὥσπερ ἐν Αἰθιοπίᾳ φασί τινες, ἢ κατὰ κάλλος, ὀλιγαρχία ἦν ἄν· ὀλίγον γὰρ τὸ πλῆθος καὶ τὸ τῶν καλῶν καὶ τὸ τῶν μεγάλων. οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ τούτοις μόνον ἱκανῶς ἔχει διωρίσθαι τὰς πολιτείας ταύτας· ἀλλ' ἐπεὶ πλείονα μόρια καὶ τοῦ δήμου καὶ τῆς ὀλιγαρχίας εἰσίν, ἔτι διαληπτέον ὡς οὔτ' ἂν οἱ ἐλεύθεροι ὀλίγοι ὄντες πλειόνων καὶ μὴ ἐλευθέρων ἄρχωσι, δῆμος, οἷον ἐν Ἀπολλωνίᾳ τῇ ἐν τῷ Ἰονίῳ καὶ ἐν Θήρᾳ (ἐν τούτων γὰρ ἑκατέρᾳ τῶν πόλεων ἐν ταῖς τιμαῖς ἦσαν οἱ διαφέροντες κατ' εὐγένειαν καὶ πρῶτοι κατασχόντες τὰς ἀποικίας, ὀλίγοι ὄντες, πολλῶν), οὔτε ἂν οἱ πλούσιοι διὰ τὸ κατὰ πλῆθος ὑπερέχειν, ὀλιγαρχία, οἷον ἐν Κολοφῶνι τὸ παλαιόν (ἐκεῖ γὰρ ἐκέκτηντο μακρὰν οὐσίαν οἱ πλείους πρὶν

11 Platone, *Politico* 291d.

12 Cfr. III, 8.

13 Erodoto III, 20; cfr. anche III, 12, 1282b, 27 sgg.

14 Apollonia sorgeva in Illiria, a una certa distanza dall'Adriatico. Tera era una delle isole Sporadi nell'Egeo. Nella prima metà del VII sec. a.C. il re della Lidia, Gige, sottomise Colofone, una città greca dell'Asia Minore, vicina a Efeso. Aristotele tende a mostrare che non basta un criterio semplice per distinguere le diverse costituzioni: non basta stabilire se coloro che hanno il potere costituiscono la maggioranza o la minoran-

4. Non bisogna identificare in modo assoluto, come alcuni ora sono soliti fare,[11] la democrazia con la sovranità della massa (perché anche nelle oligarchie e in ogni altro tipo di governo i più sono sovrani), né l'oligarchia con il governo assoluto della minoranza. Perché se tutta la cittadinanza fosse costituita da mille e trecento cittadini e di questi mille fossero ricchi e non facessero mai parte del potere ai trecento, supposto che questi fossero poveri ma liberi e in tutto il resto affatto simili ai ricchi, nessuno direbbe che in questa città vige la democrazia. Analogamente, anche se i poveri fossero pochi, ma più forti dei ricchi ben più numerosi, se a questi i primi non permettessero di partecipare agli onori politici, nessuno direbbe che in questo caso si ha un'oligarchia. Pertanto si può dire con maggior ragione che si ha democrazia quando i liberi governano, oligarchia quando governano i ricchi; ma 1290b
accade che gli uni siano molti e gli altri pochi, perché i liberi sono molti e i ricchi pochi.[12] E se le cariche politiche si distribuissero secondo la statura, come alcuni dicono che avvenga in Etiopia,[13] o secondo la bellezza, si avrebbe un'oligarchia, perché esiguo è il numero delle persone alte e belle. Tuttavia non basta distinguere queste forme di governo con i soli criteri sopra menzionati. Ma poiché nella democrazia e nell'oligarchia entrano vari elementi, bisogna ancora pensare che il dominio di pochi liberi su molti liberi non costituisce democrazia, come ad Apollonia sullo Ionio e a Tera (in ciascuna di queste città detenevano il potere quelli che si distinguevano per nobiltà e per essere discendenti dai primi fondatori delle colonie, pur essendo meno numerosi degli altri) e neppure il dominio dei ricchi fondato soltanto sul loro numero soverchiante costituisce oligarchia, come un tempo avveniva a Colofone[14] (dove i più, prima della guerra con i Lidii,

za, ed è meglio considerare anche se siano ricchi o poveri. Ma neppure questo è sufficiente. Qui Aristotele sembra dire che si ha *democrazia* quando si realizzano *tre* condizioni: prevale la *maggioranza* e questa è costituita di *liberi* e *poveri*; si ha invece *oligarchia* quando domina una *minoranza*, fornita di *nobiltà* e *ricchezza*.

γενέσθαι τὸν πόλεμον τὸν πρὸς Λυδούς), ἀλλ' ἔστι δημοκρατία μὲν ὅταν οἱ ἐλεύθεροι καὶ ἄποροι πλείους ὄντες κύριοι τῆς ἀρχῆς ὦσιν, ὀλιγαρχία δ' ὅταν οἱ πλούσιοι καὶ εὐγενέστεροι ὀλίγοι ὄντες.

ὅτι μὲν οὖν πολιτεῖαι πλείους, καὶ δι' ἣν αἰτίαν, εἴρηται· διότι δὲ πλείους τῶν εἰρημένων, καὶ τίνες καὶ διὰ τί, λέγωμεν ἀρχὴν λαβόντες τὴν εἰρημένην πρότερον. ὁμολογοῦμεν γὰρ οὐχ ἓν μέρος ἀλλὰ πλείω πᾶσαν ἔχειν πόλιν. ὥσπερ οὖν εἰ ζῴου προῃρούμεθα λαβεῖν εἴδη, πρῶτον ἂν ἀποδιωρίζομεν ἅπερ ἀναγκαῖον πᾶν ἔχειν ζῷον (οἷον ἔνιά τε τῶν αἰσθητηρίων καὶ τὸ τῆς τροφῆς ἐργαστικὸν καὶ δεκτικόν, οἷον στόμα καὶ κοιλίαν, πρὸς δὲ τούτοις, οἷς κινεῖται μορίοις ἕκαστον αὐτῶν)· εἰ δὴ τοσαῦτα εἴη μόνον, τούτων δ' εἶεν διαφοραί (λέγω δ' οἷον στόματός τινα πλείω γένη καὶ κοιλίας καὶ τῶν αἰσθητηρίων, ἔτι δὲ καὶ τῶν κινητικῶν μορίων), ὁ τῆς συζεύξεως τῆς τούτων ἀριθμὸς ἐξ ἀνάγκης ποιήσει πλείω γένη ζῴων (οὐ γὰρ οἷόν τε ταὐτὸν ζῷον ἔχειν πλείους στόματος διαφοράς, ὁμοίως δὲ οὐδ' ὤτων), ὥσθ' ὅταν ληφθῶσι τούτων πάντες οἱ ἐνδεχόμενοι συνδυασμοί, ποιήσουσιν εἴδη ζῴου, καὶ τοσαῦτ' εἴδη τοῦ ζῴου ὅσαι περ αἱ συζεύξεις τῶν ἀναγκαίων μορίων εἰσίν—τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τῶν εἰρημένων πολιτειῶν. καὶ γὰρ αἱ πόλεις οὐκ ἐξ ἑνὸς ἀλλ' ἐκ πολλῶν σύγκεινται μερῶν, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις. ἓν μὲν οὖν ἐστι τὸ περὶ τὴν τροφὴν πλῆθος, οἱ καλούμενοι γεωρ-
1291a γοί, δεύτερον δὲ τὸ καλούμενον βάναυσον (ἔστι δὲ τοῦτο τὸ περὶ τὰς τέχνας ὧν ἄνευ πόλιν ἀδύνατον οἰκεῖσθαι· τούτων δὲ τῶν τεχνῶν τὰς μὲν ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν δεῖ, τὰς δὲ εἰς τρυφὴν ἢ τὸ καλῶς ζῆν), τρίτον δὲ ⟨τὸ⟩ ἀγοραῖον (λέγω δ' ἀγοραῖον τὸ περὶ τὰς πράσεις καὶ τὰς ὠνὰς καὶ τὰς ἐμπορίας καὶ καπηλείας διατρῖβον), τέταρτον δὲ τὸ θητικόν, πέμπτον δὲ γένος τὸ προπολεμῆσον, ὃ τούτων οὐθὲν ἧττόν ἐστιν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἰ μέλλουσι μὴ δουλεύσειν τοῖς ἐπιοῦσιν. μὴ γὰρ ἓν τῶν ἀδυνάτων ᾖ πόλιν ἄξιον εἶναι καλεῖν τὴν φύσει δούλην·

possedevano ingenti ricchezze); ma si ha democrazia se i liberi e i poveri, essendo in numero prevalente, dispongono del potere, oligarchia se ne dispongono i ricchi e i più nobili, che costituiscono la minoranza.

Che vi siano più tipi di costituzione e perché si è detto; perché esse siano più numerose di quelle ora menzionate, quali siano e che cosa le renda differenti, resta da dire assumendo il principio già posto. Ammettiamo che ogni città abbia non una ma più parti. Se volessimo distinguere le specie animali, dovremmo prima di tutto definire ciò che necessariamente ciascun animale deve avere (per esempio alcuni organi di senso, gli organi per prendere e digerire il cibo, quali la bocca e lo stomaco, e oltre a ciò gli organi motori). Supposto che queste fossero le uniche parti necessarie per essere un animale e che queste parti potessero accogliere delle differenze specifiche (per esempio che ci fossero più generi di bocche, di stomachi, di organi di senso e di organi motori), allora il numero delle diverse unioni di questi organi determinerebbe necessariamente la molteplicità dei generi animali (non essendo possibile che lo stesso animale abbia più specie di bocche o di orecchi), sicché quando si fossero elencate tutte le possibili combinazioni di questi organi, si sarebbero ottenute tutte le specie animali, che sarebbero tante quante sono le combinazioni degli organi necessari. La stessa cosa vale per le costituzioni che sono state menzionate, dal momento che anche le città constano non di una sola, ma di più parti, come abbiamo detto spesso. Esse sono: 1) la massa di coloro che devono procurare il nutrimento, quelli che si chiamano agricoltori; 2) gli operai (che sono addetti alle arti senza le quali la città non 1291a
potrebbe sussistere e alcune delle quali sono necessarie, mentre altre servono solo al lusso e alla vita agiata); 3) i commercianti (che si dedicano alle vendite e alle compere all'ingrosso e al minuto); 4) i salariati; 5) i soldati, che non sono meno necessari delle altre parti, se si ha intenzione di non diventare schiavi degli invasori. Sarebbe infatti impossibile chiamare propriamente città quella che per natura fosse prona alla

αὐτάρκης γὰρ ἡ πόλις, τὸ δὲ δοῦλον οὐκ αὔταρκες. διόπερ ἐν τῇ Πολιτείᾳ κομψῶς τοῦτο, οὐχ ἱκανῶς δὲ εἴρηται. φησὶ γὰρ ὁ Σωκράτης ἐκ τεττάρων τῶν ἀναγκαιοτάτων πόλιν συγκεῖσθαι, λέγει δὲ τούτους ὑφάντην καὶ γεωργὸν καὶ σκυτοτόμον καὶ οἰκοδόμον· πάλιν δὲ προστίθησιν, ὡς οὐκ αὐταρκων τούτων, χαλκέα καὶ τοὺς ἐπὶ τοῖς ἀναγκαίοις βοσκήμασιν, ἔτι δ' ἔμπορόν τε καὶ κάπηλον· καὶ ταῦτα πάντα γίνεται πλήρωμα τῆς πρώτης πόλεως, ὡς τῶν ἀναγκαίων τε χάριν πᾶσαν πόλιν συνεστηκυῖαν, ἀλλ' οὐ τοῦ καλοῦ μᾶλλον, ἴσον τε δεομένην σκυτέων τε καὶ γεωργῶν. τὸ δὲ προπολεμοῦν οὐ πρότερον ἀποδίδωσι μέρος πρὶν ἢ τῆς χώρας αὐξομένης καὶ τῆς τῶν πλησίον ἁπτομένης εἰς πόλεμον καταστῶσιν. ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν τοῖς τέτταρσι καὶ τοῖς ὁποσοισοῦν κοινωνοῖς ἀναγκαῖον εἶναί τινα τὸν ἀποδώσοντα καὶ κρινοῦντα τὸ δίκαιον. εἴπερ οὖν καὶ ψυχὴν ἄν τις θείη ζῴου μόριον μᾶλλον ἢ σῶμα, καὶ πόλεων τὰ τοιαῦτα μᾶλλον θετέον τῶν εἰς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν συντεινόντων, τὸ πολεμικὸν καὶ τὸ μετέχον δικαιοσύνης δικαστικῆς, πρὸς δὲ τούτοις τὸ βουλευόμενον, ὅπερ ἐστὶ συνέσεως πολιτικῆς ἔργον. καὶ ταῦτ' εἴτε κεχωρισμένως ὑπάρχει τισὶν εἴτε τοῖς αὐτοῖς, οὐθὲν διαφέρει πρὸς τὸν λόγον· καὶ γὰρ ὁπλιτεύειν καὶ γεωργεῖν συμβαίνει τοῖς αὐτοῖς πολλάκις. ὥστε εἴπερ καὶ ταῦτα καὶ ἐκεῖνα θετέα μόρια τῆς πόλεως, φανερὸν ὅτι τό γε ὁπλιτικὸν ἀναγκαῖόν ἐστι μόριον τῆς πόλεως.

servitù, perché è una sua proprietà quella di essere autosufficiente, e chi è servo non è autosufficiente.

Nella *Repubblica*[15] questo argomento è trattato acutamente, ma in modo non del tutto soddisfacente. Infatti Socrate dice che quattro sono gli elementi più necessari della città, i tessitori, i contadini, i calzolai e i muratori; poi, ritenendo questi non autosufficienti, aggiunge i fabbri, i pastori che badano alle greggi indispensabili, il negoziante al minuto e quello all'ingrosso. E così sarebbe costituito il nucleo originario della città, quasi che ogni città si costituisse soltanto per soddisfare ai bisogni necessari, e non soprattutto per procurare una buona esistenza ai cittadini, e come se fossero necessari nella stessa misura i calzolai e i contadini. Il gruppo dei guerrieri poi non viene concesso prima che la città, estendendo il suo territorio e venendo a contatto con i vicini, sia costretta alla guerra.[16] Ma anche tra queste sole quattro parti, o quante devono essere quelle che costituiscono la città, è necessario che ci sia qualcuno che determini che cosa è giusto e che amministri la giustizia. Se si riconosce che è parte dell'animale più l'anima che il corpo, allora anche nelle città bisogna considerare parti più quelle che sono affini alla prima che non quelle che mirano alla soddisfazione dei bisogni necessari: e cioè la parte che si dedica alla guerra, quella che si dedica all'amministrazione della giustizia e, oltre a queste, quella che prende le deliberazioni, che richiede senno politico. Che queste funzioni spettino a persone diverse o alle stesse persone non ha interesse per l'argomentazione che ora stiamo conducendo: infatti accade spesso che le stesse persone maneggino le armi e coltivino la terra. Perciò, se sono membri della città tanto quelli che esplicano le funzioni necessarie quanto quelli che esplicano le altre, è chiaro che la classe dei guerrieri è un elemento necessario della città.

[15] II, 369b sgg.
[16] Platone, *Repubblica* II, 373e sgg.

ἕβδομον δὲ τὸ ταῖς οὐσίαις λειτουργοῦν, ὃ καλοῦμεν εὐπόρους. ὄγδοον δὲ τὸ δημιουργικὸν καὶ τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς λειτουργοῦν, εἴπερ ἄνευ ἀρχόντων ἀδύνατον εἶναι πόλιν. ἀναγκαῖον οὖν εἶναί τινας τοὺς δυναμένους ἄρχειν καὶ λειτουργοῦντας ἢ συνεχῶς ἢ κατὰ μέρος τῇ πόλει ταύτην τὴν λειτουργίαν. λοιπὰ δὲ περὶ ὧν τυγχάνομεν διωρικότες ἀρτίως, τὸ βουλευόμενον καὶ κρῖνον περὶ τῶν δικαίων τοῖς ἀμφισβητοῦσιν. εἴπερ οὖν ταῦτα δεῖ γενέσθαι ταῖς πόλεσι, καὶ καλῶς γενέσθαι καὶ δικαίως,
1291b ἀναγκαῖον καὶ μετέχοντας εἶναί τινας ἀρετῆς τῶν πολιτῶν. τὰς μὲν οὖν ἄλλας δυνάμεις τοῖς αὐτοῖς ὑπάρχειν ἐνδέχεσθαι δοκεῖ πολλοῖς, οἷον τοὺς αὐτοὺς εἶναι τοὺς προπολεμοῦντας καὶ γεωργοῦντας καὶ τεχνίτας, ἔτι δὲ τοὺς βουλευομένους τε καὶ κρίνοντας· ἀντιποιοῦνται δὲ καὶ τῆς ἀρετῆς πάντες, καὶ τὰς πλείστας ἀρχὰς ἄρχειν οἴονται δύνασθαι· ἀλλὰ πένεσθαι καὶ πλουτεῖν τοὺς αὐτοὺς ἀδύνατον. διὸ ταῦτα μέρη μάλιστα εἶναι δοκεῖ πόλεως, οἱ εὔποροι καὶ οἱ ἄποροι. ἔτι δὲ διὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοὺς μὲν ὀλίγους εἶναι τοὺς δὲ πολλοὺς ταῦτα ἐναντία μέρη φαίνεται τῶν τῆς πόλεως μορίων. ὥστε καὶ τὰς πολιτείας κατὰ τὰς ὑπεροχὰς τούτων καθιστᾶσι, καὶ δύο πολιτεῖαι δοκοῦσιν εἶναι, δημοκρατία καὶ ὀλιγαρχία.

ὅτι μὲν οὖν εἰσὶ πολιτεῖαι πλείους, καὶ διὰ τίνας αἰτίας, εἴρηται πρότερον· ὅτι δὲ ἔστι καὶ δημοκρατίας εἴδη πλείω καὶ ὀλιγαρχίας, λέγωμεν. φανερὸν δὲ τοῦτο καὶ ἐκ

[17] Aristotele ha enumerato cinque parti nel capoverso precedente a quello in cui ha introdotto il discorso sulla *Repubblica* di Platone. L'introduzione di un *settimo* gruppo sociale, senza che sia stato menzionato

Una settima classe[17] è quella costituita dai ricchi che, con le loro ricchezze, prestano servizi alla città. Un'ottava classe è composta dai funzionari e da quelli che occupano le magistrature della città, se questa non può sussistere senza magistrature. È dunque necessario che vi siano alcuni che siano in grado di esercitare il potere e che prestino i loro servizi alla città, o in continuazione o a turno. Restano ancora quelli che abbiamo distinto or ora, cioè quelli che devono deliberare e quelli che devono giudicare dei diritti dei litiganti. Se dunque in una città ci devono essere queste cose e devono essere fatte bene e giustamente, è necessario che vi siano alcuni che 1291b
posseggano la virtù politica.

Molti credono che le diverse capacità possano essere possedute dalle stesse persone, per esempio che le stesse persone possano essere guerrieri, contadini, artigiani, consiglieri e giudici: infatti tutti pretendono di possedere la virtù e di saper reggere la maggior parte delle magistrature. Ma è impossibile che le medesime persone siano ricche e povere. Perciò sembra che i ricchi e i poveri siano le vere parti della città. E poiché in genere gli uni sono pochi e gli altri molti, pare che queste siano le parti antagonistiche della città. Per questa ragione le costituzioni si classificano secondo la prevalenza dell'uno o dell'altro elemento, e si considerano la democrazia e l'oligarchia come le due sole costituzioni esistenti.[18]

Si è già detto che vi sono più costituzioni e perché; ora dobbiamo precisare che vi sono più specie di democrazia e di oligarchia, come del resto risulta evidente da ciò che abbiamo

il sesto, ha fatto sorgere dei sospetti. Coloro che tendono a giustificare l'ordine del testo suppongono che Aristotele abbia considerato come sesto il gruppo preposto all'amministrazione della giustizia, del quale ha parlato nel capoverso precedente a questo.

[18] Sembra che Aristotele voglia dare una spiegazione della tesi che riduce tutte le forme di costituzione all'oligarchia e alla democrazia (3, 1290a, 13 sgg.): la ricchezza e la povertà sarebbero le due sole condizioni sociali che non possono coesistere nel medesimo gruppo, mentre le stesse persone possono pretendere di eseguire funzioni sociali e politiche diverse.

τῶν εἰρημένων. εἴδη γὰρ πλείω τοῦ τε δήμου καὶ τῶν λεγομένων γνωρίμων ἔστιν, οἷον δήμου μὲν εἴδη ἓν μὲν οἱ γεωργοί, ἕτερον δὲ τὸ περὶ τὰς τέχνας, ἄλλο δὲ τὸ ἀγοραῖον τὸ περὶ ὠνὴν καὶ πρᾶσιν διατρῖβον, ἄλλο δὲ τὸ περὶ τὴν θάλατταν, καὶ τούτου τὸ μὲν πολεμικὸν τὸ δὲ χρηματιστικὸν τὸ δὲ πορθμευτικὸν τὸ δ' ἁλιευτικόν (πολλαχοῦ γὰρ ἕκαστα τούτων πολύοχλα, οἷον ἁλιεῖς μὲν ἐν Τάραντι καὶ Βυζαντίῳ, τριηρικὸν δὲ Ἀθήνησιν, ἐμπορικὸν δὲ ἐν Αἰγίνῃ καὶ Χίῳ, πορθμικὸν ⟨δ'⟩ ἐν Τενέδῳ), πρὸς δὲ τούτοις τὸ χερνητικὸν καὶ τὸ μικρὰν ἔχον οὐσίαν ὥστε μὴ δύνασθαι σχολάζειν, ἔτι τὸ μὴ ἐξ ἀμφοτέρων [πολιτῶν] ἐλεύθερον, κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον πλήθους εἶδος· τῶν δὲ γνωρίμων πλοῦτος εὐγένεια ἀρετὴ παιδεία καὶ τὰ τούτοις λεγόμενα κατὰ τὴν αὐτὴν διαφοράν.

δημοκρατία μὲν οὖν ἐστι πρώτη μὲν ἡ λεγομένη μάλιστα κατὰ τὸ ἴσον. ἴσον γάρ φησιν ὁ νόμος ὁ τῆς τοιαύτης δημοκρατίας τὸ μηδὲν μᾶλλον ὑπερέχειν τοὺς ἀπόρους ἢ τοὺς εὐπόρους, μηδὲ κυρίους εἶναι ὁποτερουσοῦν, ἀλλ' ὁμοίους ἀμφοτέρους. εἴπερ γὰρ ἐλευθερία μάλιστ' ἔστιν ἐν δημοκρατίᾳ, καθάπερ ὑπολαμβάνουσί τινες, καὶ ἰσότης, οὕτως ἂν εἴη μάλιστα, κοινωνούντων ἁπάντων μάλιστα τῆς πολιτείας ὁμοίως. ἐπεὶ δὲ πλείων ὁ δῆμος, κύριον δὲ τὸ δόξαν τοῖς πλείοσιν, ἀνάγκη δημοκρατίαν εἶναι ταύτην. ἓν μὲν οὖν εἶδος δημοκρατίας τοῦτο· ἄλλο δὲ τὸ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ τιμημάτων εἶναι, βραχέων δὲ τούτων ὄντων· δεῖ δὲ τῷ κτωμένῳ ἐξουσίαν εἶναι μετέχειν καὶ τὸν ἀποβάλλοντα μὴ μετέχειν·
1292a ἕτερον εἶδος δημοκρατίας τὸ μετέχειν ἅπαντας τοὺς πολίτας ὅσοι ἀνυπεύθυνοι, ἄρχειν δὲ τὸν νόμον· ἕτερον δὲ εἶδος δημο-

detto.[19] Il popolo e i cosiddetti notabili possono appartenere a specie diverse. Per esempio sono specie di popolo i contadini, gli artigiani, i mercanti che attendono alla compera e alla vendita, i marinai militari e commerciali, quelli addetti ai trasporti e i pescatori (e spesso ciascuno di questi gruppi di marinai è numeroso, come i pescatori a Taranto e a Bisanzio, i rematori di trireme ad Atene, i commercianti a Egina e a Chio, i trasportatori a Tenedo); oltre a questi vi sono i manovali e quelli che hanno una sostanza così esigua da non potersi dedicare all'ozio, infine quelli che sono nati da genitori entrambi liberi e tutti gli altri, di qualunque specie, che appartengono alla massa. Dei notabili alcuni sono tali per ricchezza, nobiltà, virtù, educazione, e altre distinzioni simili.

La democrazia, nella sua prima forma, è quella che si definisce in base all'uguaglianza. Infatti la legge della democrazia, intesa come quella che si fonda sull'uguaglianza, stabilisce che i poveri non abbiano nulla più dei ricchi e che gli uni non siano padroni del governo più degli altri, ma anzi che entrambi lo siano nello stesso grado. Se la libertà, come alcuni pensano,[20] e l'uguaglianza hanno la loro sede soprattutto nella democrazia, esse sarebbero realizzate in massimo grado laddove tutti partecipassero veramente all'amministrazione politica della città in modo simile. Ora, poiché il popolo ha la maggioranza e l'opinione dei più dispone del governo, è necessario che una simile organizzazione politica sia una democrazia.

Questa è una specie di democrazia; ma ne esiste un'altra, in cui le cariche politiche si distribuiscono in base al censo, che è stabilito a una quota molto bassa, sicché solo chi possiede della ricchezza può prendere parte alla vita politica, mentre ne è escluso chi la perde. Un altro tipo ancora di de- 1292a
mocrazia è quello in cui tutti i cittadini incontestabili partecipano al potere, sebbene solo la legge abbia propriamente au-

[19] 2, 1289b, 12 sgg.; 3, 1289b, 27.
[20] Platone, *Repubblica* VIII, 562b.

κρατίας τὸ παντὶ μετεῖναι τῶν ἀρχῶν, ἐὰν μόνον ᾖ πολίτης, ἄρχειν δὲ τὸν νόμον· ἕτερον δὲ εἶδος δημοκρατίας τἆλλα μὲν εἶναι ταὐτά, κύριον δ' εἶναι τὸ πλῆθος καὶ μὴ τὸν νόμον. τοῦτο δὲ γίνεται ὅταν τὰ ψηφίσματα κύρια ᾖ ἀλλὰ μὴ ὁ νόμος· συμβαίνει δὲ τοῦτο διὰ τοὺς δημαγωγούς. ἐν μὲν γὰρ ταῖς κατὰ νόμον δημοκρατουμέναις οὐ γίνεται δημαγωγός, ἀλλ' οἱ βέλτιστοι τῶν πολιτῶν εἰσιν ἐν προεδρίᾳ· ὅπου δ' οἱ νόμοι μή εἰσι κύριοι, ἐνταῦθα γίνονται δημαγωγοί. μόναρχος γὰρ ὁ δῆμος γίνεται, σύνθετος εἷς ἐκ πολλῶν· οἱ γὰρ πολλοὶ κύριοί εἰσιν οὐχ ὡς ἕκαστος ἀλλὰ πάντες. Ὅμηρος δὲ ποίαν λέγει οὐκ ἀγαθὸν εἶναι πολυκοιρανίην, πότερον ταύτην ἢ ὅταν πλείους ὦσιν οἱ ἄρχοντες ὡς ἕκαστος, ἄδηλον. ὁ δ' οὖν τοιοῦτος δῆμος, ἅτε μόναρχος ὤν, ζητεῖ μοναρχεῖν διὰ τὸ μὴ ἄρχεσθαι ὑπὸ νόμου, καὶ γίνεται δεσποτικός, ὥστε οἱ κόλακες ἔντιμοι, καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος δῆμος ἀνάλογον τῶν μοναρχιῶν τῇ τυραννίδι. διὸ καὶ τὸ ἦθος τὸ αὐτό, καὶ ἄμφω δεσποτικὰ τῶν βελτιόνων, καὶ τὰ ψηφίσματα ὥσπερ ἐκεῖ τὰ ἐπιτάγματα, καὶ ὁ δημαγωγὸς καὶ ὁ κόλαξ οἱ αὐτοὶ καὶ ἀνάλογον. καὶ μάλιστα δ' ἑκάτεροι παρ' ἑκατέροις ἰσχύουσιν, οἱ μὲν κόλακες παρὰ τοῖς τυράννοις, οἱ δὲ δημαγωγοὶ παρὰ τοῖς δήμοις τοῖς τοιούτοις. αἴτιοι δέ εἰσι τοῦ εἶναι τὰ ψηφίσματα κύρια ἀλλὰ μὴ τοὺς νόμους οὗτοι, πάντα ἀνάγοντες εἰς τὸν δῆμον· συμβαίνει γὰρ αὐτοῖς γίνεσθαι μεγάλοις διὰ τὸ τὸν μὲν δῆμον πάντων εἶναι κύριον, τῆς δὲ τοῦ δήμου δόξης τούτους· πείθεται γὰρ τὸ πλῆθος τούτοις. ἔτι δ' οἱ ταῖς ἀρχαῖς ἐγκαλοῦντες τὸν δῆμόν φασι δεῖν κρίνειν, ὁ δὲ ἀσμένως δέχεται τὴν πρόκλησιν· ὥστε καταλύονται πᾶσαι αἱ ἀρχαί. εὐλόγως δὲ ἂν δόξειεν ἐπιτιμᾶν ὁ φάσκων τὴν τοιαύτην εἶναι δημοκρατίαν οὐ πολιτείαν.

torità. Un quarto quello in cui tutti partecipano al potere, purché siano cittadini, sotto la sovranità della legge. Un quinto quello in cui vi sono tutte le condizioni predette con la sola aggiunta che la suprema autorità spetta alla massa e non alla legge, il che avviene quando i decreti votati dall'assemblea popolare e non la legge sono sovrani. E ciò è opera dei demagoghi. Nelle città in cui la democrazia governa secondo la legge non si ha il demagogo, ma i migliori cittadini seggono al potere, mentre i demagoghi sorgono dove le leggi non sono sovrane: il popolo diventa allora il vero monarca, ed esso è costituito dai più, i quali sono signori, non presi uno per uno, ma tutti insieme. Omero non dice quale molteplicità di capi ritenga non buona, se questa o quella che si ha quando più persone comandano, prese individualmente.[21] Allora il popolo, trovandosi in queste condizioni ed essendo perciò una specie di monarca, cerca di esercitare il suo dominio da solo, rifiutando l'autorità delle leggi, e diventa dispotico, vengono in onore gli adulatori e questa democrazia diventa analoga a quella monarchia che si chiama tirannide. E l'analogia risiede nei costumi che imperano, nell'oppressione esercitata sui migliori, nell'uso in un caso dei decreti e nell'altro degli editti, nella somiglianza e nell'analogia tra il demagogo e l'adulatore. Entrambi infatti hanno una grande potenza presso i loro padroni, gli adulatori presso i tiranni e i demagoghi presso il popolo che abbia questa posizione nella città. La causa di ciò risiede nel fatto che i decreti e non le leggi sono sovrani, in quanto tutto viene portato dinanzi al popolo; e costoro possono diventare potenti perché il popolo è padrone di tutto ed essi sono padroni dell'opinione del popolo, che li obbedisce. Inoltre coloro che accusano i magistrati dicono che il popolo deve giudicare e questo accoglie volentieri l'invito, sicché vanno in pezzi tutte le istituzioni politiche. E forse avrebbe ragione chi rimproverasse questo dominio del popolo, che non dà luogo a una vera e propria co-

[21] Omero, *Iliade* II, 204.

ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία. δεῖ γὰρ τὸν μὲν νόμον ἄρχειν πάντων ⟨τῶν καθόλου⟩, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα τὰς ἀρχάς, καὶ ταύτην πολιτείαν κρίνειν. ὥστ' εἴπερ ἐστὶ δημοκρατία μία τῶν πολιτειῶν, φανερὸν ὡς ἡ τοιαύτη κατάστασις, ἐν ᾗ ψηφίσμασι πάντα διοικεῖται, οὐδὲ δημοκρατία κυρίως· οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται ψήφισμα εἶναι καθόλου. τὰ μὲν οὖν τῆς δημοκρατίας εἴδη διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

'Ολιγαρχίας δὲ εἴδη ἓν μὲν τὸ ἀπὸ τιμημάτων εἶναι 5
τὰς ἀρχὰς τηλικούτων ὥστε τοὺς ἀπόρους μὴ μετέχειν, πλείους ὄντας, ἐξεῖναι δὲ τῷ κτωμένῳ μετέχειν τῆς πολιτείας, ἄλλο
1292b δέ, ὅταν ἀπὸ τιμημάτων μακρῶν ὦσιν αἱ ἀρχαὶ καὶ αἱρῶνται αὐτοὶ τοὺς ἐλλείποντας (ἂν μὲν οὖν ἐκ πάντων τούτων τοῦτο ποιῶσι, δοκεῖ τοῦτ' εἶναι μᾶλλον ἀριστοκρατικόν, ἐὰν δὲ ἐκ τινῶν ἀφωρισμένων, ὀλιγαρχικόν)· ἕτερον εἶδος ὀλιγαρχίας, ὅταν παῖς ἀντὶ πατρὸς εἰσίῃ, τέταρτον δ', ὅταν ὑπάρχῃ τε τὸ νῦν λεχθὲν καὶ ἄρχῃ μὴ ὁ νόμος ἀλλ' οἱ ἄρχοντες. καὶ ἔστιν ἀντίστροφος αὕτη ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις ὥσπερ ἡ τυραννὶς ἐν ταῖς μοναρχίαις, καὶ περὶ ἧς τελευταίας εἴπαμεν δημοκρατίας ἐν ταῖς δημοκρατίαις· καὶ καλοῦσι δὴ τὴν τοιαύτην ὀλιγαρχίαν δυναστείαν.

ὀλιγαρχίας μὲν οὖν εἴδη τοσαῦτα καὶ δημοκρατίας· οὐ δεῖ δὲ λανθάνειν ὅτι πολλαχοῦ συμβέβηκεν ὥστε τὴν μὲν πολιτείαν τὴν κατὰ τοὺς νόμους μὴ δημοτικὴν εἶναι, διὰ δὲ τὸ ἔθος καὶ τὴν ἀγωγὴν πολιτεύεσθαι δημοτικῶς, ὁμοίως δὲ πάλιν παρ' ἄλλοις τὴν μὲν κατὰ τοὺς νόμους εἶναι πολιτείαν δημοτικωτέραν, τῇ δ' ἀγωγῇ καὶ τοῖς ἔθεσιν ὀλιγαρχεῖσθαι μᾶλλον. συμβαίνει δὲ τοῦτο μάλιστα μετὰ τὰς μεταβολὰς τῶν πολιτειῶν· οὐ γὰρ εὐθὺς μεταβαίνουσιν,

stituzione: perché dove le leggi non dominano non c'è costituzione. Infatti la legge deve esercitare la sua autorità in tutti i casi, mentre i magistrati e la cittadinanza devono intervenire nei casi particolari. Sicché se la democrazia è una delle forme di governo, è evidente che un tale ordinamento, in cui si regola tutto con decreti, non è neppure una democrazia nel vero senso della parola, perché nessun decreto è universale. Le forme di democrazia siano dunque determinate in questo modo.

5. Tra le specie dell'oligarchia una è quella che si ha quando la possibilità di adire alle cariche politiche dipende dal censo, che è stabilito in misura tale che i poveri, anche se in maggior numero, non possano partecipare alla vita politica; possibilità che è subito concessa a chi si procuri il censo necessario. Un'altra specie è quella in cui il censo per adire alle 1292b
cariche è alto e dai possessori del censo i magistrati scelgono i titolari delle cariche vacanti (se questa scelta avviene tra tutti coloro che posseggono le condizioni necessarie, allora il regime è più aristocratico, mentre se avviene tra una cerchia definita di persone, allora il regime tende di più all'oligarchia). Una terza specie è quella in cui il figlio succede al padre; una quarta si ha quando, oltre alla condizione precedente, non la legge, ma i magistrati esercitano la sovranità. E questo tipo di oligarchia corrisponde alla tirannide tra le monarchie e, tra le democrazie, all'ultimo tipo che abbiamo descritto. In genere a questa oligarchia spetta il nome di signoria.[22]

Queste dunque sono le specie di democrazia e di oligarchia. Non deve sfuggire che spesso un regime, che non è democratico per le leggi che in esso vigono, lo è per abitudine ed educazione. Ma vale anche l'inverso: cioè un regime che per le sue leggi può essere giudicato democratico tende poi all'oligarchia per educazione e abitudini. Ciò avviene soprattutto dopo i mutamenti di costituzione: questi infatti non so-

[22] Il termine greco è δυνάστεια, al quale però è associata non solo l'idea della trasmissione ereditaria del potere, ma anche quella dell'esercizio personale e arbitrario dell'autorità. Cfr. n. 94 del II libro.

ἀλλὰ ἀγαπῶσι τὰ πρῶτα μικρὰ πλεονεκτοῦντες παρ' ἀλλήλων, ὥσθ' οἱ μὲν νόμοι διαμένουσιν οἱ προϋπάρχοντες, κρατοῦσι δ' οἱ μεταβαλόντες τὴν πολιτείαν.

"Ότι δ' ἔστι τοσαῦτα εἴδη δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας, 6
ἐξ αὐτῶν τῶν εἰρημένων φανερόν ἐστιν. ἀνάγκη γὰρ ἢ πάντα τὰ εἰρημένα μέρη τοῦ δήμου κοινωνεῖν τῆς πολιτείας, ἢ τὰ μὲν τὰ δὲ μή. ὅταν μὲν οὖν τὸ γεωργικὸν καὶ τὸ κεκτημένον μετρίαν οὐσίαν κύριον ᾖ τῆς πολιτείας, πολιτεύονται κατὰ νόμους (ἔχουσι γὰρ ἐργαζόμενοι ζῆν, οὐ δύνανται δὲ σχολάζειν, ὥστε τὸν νόμον ἐπιστήσαντες ἐκκλησιάζουσι τὰς ἀναγκαίας ἐκκλησίας), τοῖς δὲ ἄλλοις μετέχειν ἔξεστιν ὅταν κτήσωνται τὸ τίμημα τὸ διωρισμένον ὑπὸ τῶν νόμων· διὸ πᾶσι τοῖς κτησαμένοις ἔξεστι μετέχειν· ὅλως μὲν γὰρ τὸ μὲν μὴ ἐξεῖναι πᾶσιν ὀλιγαρχικόν, †τὸ δὲ δὴ ἐξεῖναι σχολάζειν ἀδύνατον μὴ προσόδων οὐσῶν.† τοῦτο μὲν οὖν εἶδος ἓν δημοκρατίας διὰ ταύτας τὰς αἰτίας· ἕτερον δὲ εἶδος διὰ τὴν ἐχομένην διαίρεσιν· ἔστι γὰρ καὶ πᾶσιν ἐξεῖναι τοῖς ἀνυπευθύνοις κατὰ τὸ γένος, μετέχειν μέντοι ⟨τοὺς⟩ δυναμένους σχολάζειν· διόπερ ἐν τῇ τοιαύτῃ δημοκρατίᾳ οἱ νόμοι ἄρχουσι, διὰ τὸ μὴ εἶναι πρόσοδον. τρίτον δ' εἶδος τὸ πᾶσιν ἐξεῖναι, ὅσοι ἂν ἐλεύθεροι ὦσι, μετέχειν τῆς πολιτείας, μὴ μέντοι μετέχειν διὰ τὴν προειρημένην αἰτίαν, ὥστ' ἀναγκαῖον καὶ ἐν ταύτῃ ἄρχειν τὸν νόμον. τέταρτον δὲ εἶδος δημοκρατίας
1293a ἡ τελευταία τοῖς χρόνοις ἐν ταῖς πόλεσι γεγενημένη. διὰ

no mai improvvisi, ma dapprima gli uni prevalgono un poco sugli altri, sicché restano ancora in vigore le leggi precedenti, ma in realtà dominano ormai quelli che provocano il mutamento costituzionale.

6. Che queste siano tutte le specie di democrazia e di oligarchia è evidente da ciò che si è detto. Infatti è necessario che o tutte le parti del popolo, che abbiamo enumerato,[23] partecipino alla vita politica o che alcune partecipino e altre no. Quando sono al potere i contadini o i possessori di una modesta sostanza, allora la città si regge in base alle leggi, perché quelli, dovendo vivere del loro lavoro, non possono dedicarsi all'ozio, e facendo sovrane le leggi, partecipano all'attività dell'assemblea per quel tanto che è strettamente necessario. In questa costituzione gli altri possono entrare nel governo quando hanno acquistato il censo stabilito dalla legge, e perciò la partecipazione è aperta a tutti quelli che l'hanno conseguito. In generale il non concedere a tutti i diritti politici caratterizza l'oligarchia, ma è impossibile garantire l'ozio, se non c'è rendita pubblica.

Questo, per le cause or ora dette, è un tipo di democrazia. Un altro si ottiene facendo una distinzione che segue immediatamente quella fatta precedentemente: in esso possono partecipare alla vita politica tutti coloro che appartengono a una schiatta di sicura cittadinanza, purché siano in grado di dedicarsi all'ozio. Perciò in questa democrazia le leggi sono sovrane, perché non c'è rendita pubblica.[24]

Un terzo tipo è quello in cui i diritti politici sono concessi a tutti gli uomini liberi, sebbene in pratica esso sia impossibile per la stessa causa di poc'anzi, sicché è necessario che anche in questo caso domini la legge.

Un quarto tipo è quello che è sorto per ultimo nelle città. 1293a

[23] 4, 1291b, 17 sgg.

[24] Se non ci sono entrate pubbliche che permettano ai cittadini di stare in ozio e di partecipare alla vita politica, le leggi non corrono il pericolo di essere cambiate da provvedimenti arbitrari di organi collettivi.

γὰρ τὸ μείζους γεγονέναι πολὺ τὰς πόλεις τῶν ἐξ ὑπαρχῆς καὶ προσόδων ὑπάρχειν εὐπορίας, μετέχουσι μὲν πάντες τῆς πολιτείας διὰ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ πλήθους, κοινωνοῦσι δὲ καὶ πολιτεύονται διὰ τὸ δύνασθαι σχολάζειν καὶ τοὺς ἀπόρους, λαμβάνοντας μισθόν. καὶ μάλιστα δὲ σχολάζει τὸ τοιοῦτον πλῆθος· οὐ γὰρ ἐμποδίζει αὐτοὺς οὐθὲν ἡ τῶν ἰδίων ἐπιμέλεια, τοὺς δὲ πλουσίους ἐμποδίζει, ὥστε πολλάκις οὐ κοινωνοῦσι τῆς ἐκκλησίας οὐδὲ τοῦ δικάζειν. διὸ γίνεται τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος κύριον τῆς πολιτείας, ἀλλ' οὐχ οἱ νόμοι.

τὰ μὲν οὖν τῆς δημοκρατίας εἴδη τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα διὰ ταύτας τὰς ἀνάγκας ἐστίν, τάδε δὲ τῆς ὀλιγαρχίας· ὅταν μὲν πλείους ἔχωσιν οὐσίαν, ἐλάττω δὲ καὶ μὴ πολλὴν λίαν, τὸ τῆς πρώτης ὀλιγαρχίας εἶδός ἐστιν· ποιοῦσι γὰρ ἐξουσίαν μετέχειν τῷ κτωμένῳ, καὶ διὰ τὸ πλῆθος εἶναι τῶν μετεχόντων τοῦ πολιτεύματος ἀνάγκη μὴ τοὺς ἀνθρώπους ἀλλὰ τὸν νόμον εἶναι κύριον (ὅσῳ γὰρ ἂν πλεῖον ἀπέχωσι τῆς μοναρχίας, καὶ μήτε τοσαύτην ἔχωσιν οὐσίαν ὥστε σχολάζειν ἀμελοῦντες, μήθ' οὕτως ὀλίγην ὥστε τρέφεσθαι ἀπὸ τῆς πόλεως, ἀνάγκη τὸν νόμον ἀξιοῦν αὐτοῖς ἄρχειν, ἀλλὰ μὴ αὐτούς)· ἐὰν δὲ δὴ ἐλάττους ὦσιν οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες ἢ οἱ τὸ πρότερον, πλείω δέ, τὸ τῆς δευτέρας ὀλιγαρχίας γίνεται εἶδος· μᾶλλον γὰρ ἰσχύοντες πλεονεκτεῖν ἀξιοῦσιν, διὸ αὐτοὶ μὲν αἱροῦνται ἐκ τῶν ἄλλων τοὺς εἰς τὸ πολίτευμα βαδίζοντας, διὰ δὲ τὸ μήπω οὕτως ἰσχυροὶ εἶναι ὥστ' ἄνευ νόμου ἄρχειν τὸν νόμον τίθενται τοιοῦτον. ἐὰν δ' ἐπιτείνωσι τῷ ἐλάττονες ὄντες μείζονας οὐσίας ἔχειν, ἡ τρίτη ἐπίδοσις γίνεται τῆς ὀλιγαρχίας, τὸ δι' αὐτῶν μὲν τὰς ἀρχὰς ἔχειν, κατὰ νόμον δὲ τὸν κελεύοντα τῶν τελευτώντων διαδέχεσθαι τοὺς υἱεῖς. ὅταν δὲ ἤδη πολὺ ὑπερτείνωσι ταῖς οὐσίαις καὶ ταῖς πολυφιλίαις, ἐγγὺς ἡ τοιαύτη δυναστεία μοναρχίας ἐστίν, καὶ κύριοι γίνονται οἱ ἄνθρωποι, ἀλλ' οὐχ ὁ νόμος· καὶ τὸ τέταρτον εἶδος τῆς ὀλιγαρχίας τοῦτ' ἐστίν, ἀντίστροφον τῷ τελευταίῳ τῆς δημοκρατίας.

Per il loro ingrandirsi e per l'abbondanza della pubblica rendita, tutti partecipano alla vita politica, per la prevalenza della massa; e tutti vi prendono effettivamente parte perché possono dedicarsi all'ozio anche i poveri, che ricevono una ricompensa pecuniaria. E la moltitudine più delle altre parti della città può liberarsi dal lavoro, perché per questa la cura delle faccende private non costituisce un impedimento, come lo costituisce, invece, per i ricchi, che perciò spesso non prendono parte all'assemblea o all'attività dei tribunali. Di conseguenza la massa dei poveri e non le leggi diventa padrona della città.

Queste e tante sono le forme di democrazia e per queste ragioni. Quanto all'oligarchia, una prima specie di essa si ha quando i più hanno sì ricchezze, ma non troppe, sicché tutti quelli che hanno una certa proprietà possono prender parte al governo; senonché, poiché costoro sono molti, le leggi e non gli uomini sono sovrane nella città. Infatti quanto più sono lontani dal governo di una sola persona e non hanno ricchezze che permettano loro di liberarsi di ogni preoccupazione, ma d'altra parte non sono così poveri da dover vivere alle spalle della città, tanto più sono costretti a far della legge la loro sovrana senza diventare essi stessi padroni della legge.

La seconda specie di oligarchia si ha quando diminuisce il numero dei ricchi e aumentano le loro ricchezze, sicché essi, essendo più forti, pretendono maggiori vantaggi: perciò scelgono essi stessi tra gli altri quelli che devono entrare a far parte del governo e, poiché non sono ancora così forti da poter governare senza leggi, stabiliscono delle leggi che sanzionino appunto questo diritto.

Se, con la diminuzione del numero dei ricchi, le ricchezze si accrescono, si ha un terzo tipo di oligarchia, in cui i ricchi hanno per sé le cariche, ma ancora in base a una legge stabiliscono che i figli succedano ai padri.

Quando le ricchezze e le influenze si accrescono ancora, allora questa specie di signoria si avvicina alla monarchia, e sovrani diventano gli uomini e non la legge: e questo è il quarto tipo di oligarchia corrispondente all'ultimo tipo di democrazia.

Ἔτι δ᾽ εἰσὶ δύο πολιτεῖαι παρὰ δημοκρατίαν τε καὶ 7
ὀλιγαρχίαν, ὧν τὴν μὲν ἑτέραν λέγουσί τε πάντες καὶ εἴρηται τῶν τεττάρων πολιτειῶν εἶδος ἕν (λέγουσι δὲ τέτταρας μοναρχίαν ὀλιγαρχίαν δημοκρατίαν, τέταρτον δὲ τὴν καλουμένην ἀριστοκρατίαν)· πέμπτη δ᾽ ἐστὶν ἣ προσαγορεύεται τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν (πολιτείαν γὰρ καλοῦσιν), ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ πολλάκις γίνεσθαι λανθάνει τοὺς πειρωμένους ἀριθμεῖν τὰ τῶν πολιτειῶν εἴδη, καὶ χρῶνται ταῖς τέτταρσι μόνον
1293b (ὥσπερ Πλάτων) ἐν ταῖς πολιτείαις. ἀριστοκρατίαν μὲν οὖν καλῶς ἔχει καλεῖν περὶ ἧς διήλθομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις (τὴν γὰρ ἐκ τῶν ἀρίστων ἁπλῶς κατ᾽ ἀρετὴν πολιτείαν καὶ μὴ πρὸς ὑπόθεσίν τινα ἀγαθῶν ἀνδρῶν μόνην δίκαιον προσαγορεύειν ἀριστοκρατίαν· ἐν μόνῃ γὰρ ἁπλῶς ὁ αὐτὸς ἀνὴρ καὶ πολίτης ἀγαθός ἐστιν, οἱ δ᾽ ἐν ταῖς ἄλλαις ἀγαθοὶ πρὸς τὴν πολιτείαν εἰσὶ τὴν αὑτῶν)· οὐ μὴν ἀλλ᾽ εἰσί τινες αἳ πρός τε τὰς ὀλιγαρχουμένας ἔχουσι διαφορὰς καὶ καλοῦνται ἀριστοκρατίαι καὶ πρὸς τὴν καλουμένην πολιτείαν. ὅπου γὰρ μὴ μόνον πλουτίνδην ἀλλὰ καὶ ἀριστίνδην αἱροῦνται τὰς ἀρχάς, αὕτη ἡ πολιτεία διαφέρει τε ἀμφοῖν καὶ ἀριστοκρατικὴ καλεῖται. καὶ γὰρ ἐν ταῖς μὴ ποιουμέναις κοινὴν ἐπιμέλειαν ἀρετῆς εἰσὶν ὅμως τινὲς οἱ εὐδοκιμοῦντες καὶ δοκοῦντες εἶναι ἐπιεικεῖς. ὅπου οὖν ἡ πολιτεία βλέπει εἴς τε πλοῦτον καὶ ἀρετὴν καὶ δῆμον, οἷον ἐν Καρχηδόνι, αὕτη ἀριστοκρατική ἐστιν, καὶ ἐν αἷς εἰς τὰ δύο μόνον, οἷον ἡ Λακεδαιμονίων, εἴς τε ἀρετὴν καὶ δῆμον, καὶ ἔστι μίξις τῶν δύο τούτων, δημοκρατίας τε καὶ ἀρετῆς. ἀριστοκρατίας μὲν οὖν παρὰ τὴν πρώτην τὴν ἀρίστην πολιτείαν ταῦτα δύο εἴδη,

7. Oltre la democrazia e l'oligarchia vi sono altre due forme di costituzione, una delle quali è riconosciuta da tutti e fa parte delle quattro specie di costituzioni già nominate (monarchia, oligarchia, democrazia e la cosiddetta aristocrazia). La quinta forma sarebbe quella che porta il nome comune a tutte le altre forme di costituzione (infatti la si chiama regime costituzionale), ma che spesso non è riconosciuta da quelli che tentano di enumerare le forme di costituzione e che ne riconoscono solo quattro, come Platone.

È bene chiamare aristocrazia solo quella intorno a cui ab- 1293b
biamo parlato nei primi discorsi,[25] perché ha il diritto di portare questo nome solo quella costituzione che ammetta il governo degli uomini che sono migliori in assoluto e non in rapporto a un qualche modello di uomo buono. Infatti solo in una città che abbia una costituzione siffatta l'uomo dabbene e il buon cittadino coincidono, mentre negli altri casi gli uomini sono buoni solo in relazione al modello che prevale nella città. Tuttavia vi sono alcuni regimi che differiscono dalle oligarchie e dal regime costituzionale e sono chiamati aristocrazie; in essi l'elezione alle magistrature è fatta non solo in base alla ricchezza, ma anche in base al merito. Questa costituzione differisce da quelle due e si chiama aristocratica, perché anche dove non ci si prende pubblicamente cura della virtù vi sono alcuni che godono buona fama e paiono essere persone perbene. Dove la costituzione mira alla ricchezza, alla virtù e al popolo, come a Cartagine, si ha l'aristocrazia, mentre là dove si hanno di mira due soli elementi, la virtù e il popolo, come a Sparta, la costituzione è una mescolanza di quei due fattori, il dominio popolare e la virtù.[26] Perciò, oltre la prima e miglior forma, vi sono ancora queste altre due specie di aristocrazia; una terza specie è quella costituita da tutte

[25] Dell'aristocrazia Aristotele ha a lungo parlato nel III libro, soprattutto nei capp. 4 e 5. Se si suppone che i libri VII e VIII siano stati scritti prima del IV, si scorge in questo testo un rinvio a quelli.

[26] A Cartagine Aristotele ha dedicato l'undicesimo capitolo del II libro e a Sparta il nono.

καὶ τρίτον ὅσαι τῆς καλουμένης πολιτείας ῥέπουσι πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μᾶλλον.

Λοιπὸν δ' ἐστὶν ἡμῖν περί τε τῆς ὀνομαζομένης πολιτείας 8
εἰπεῖν καὶ περὶ τυραννίδος. ἐτάξαμεν δ' οὕτως οὐκ οὖσαν οὔτε ταύτην παρέκβασιν οὔτε τὰς ἄρτι ῥηθείσας ἀριστοκρατίας, ὅτι τὸ μὲν ἀληθὲς πᾶσαι διημαρτήκασι τῆς ὀρθοτάτης πολιτείας, ἔπειτα καταριθμοῦνται μετὰ τούτων εἰσί τ' αὐτῶν αὗται παρεκβάσεις ὥσπερ ἐν τοῖς κατ' ἀρχὴν εἴπομεν. τελευταῖον δὲ περὶ τυραννίδος εὔλογόν ἐστι ποιήσασθαι μνείαν διὰ τὸ πασῶν ἥκιστα ταύτην εἶναι πολιτείαν, ἡμῖν δὲ τὴν μέθοδον εἶναι περὶ πολιτείας. δι' ἣν μὲν οὖν αἰτίαν τέτακται τὸν τρόπον τοῦτον, εἴρηται· νῦν δὲ δεικτέον ἡμῖν περὶ πολιτείας. φανερωτέρα γὰρ ἡ δύναμις αὐτῆς διωρισμένων τῶν περὶ ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας. ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας. εἰώθασι δὲ καλεῖν τὰς μὲν ἀποκλινούσας [ὡς] πρὸς τὴν δημοκρατίαν πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μᾶλλον ἀριστοκρατίας διὰ τὸ μᾶλλον ἀκολουθεῖν παιδείαν καὶ εὐγένειαν τοῖς εὐπορωτέροις. ἔτι δὲ δοκοῦσιν ἔχειν οἱ εὔποροι ὧν ἕνεκεν οἱ ἀδικοῦντες ἀδικοῦσιν· ὅθεν καὶ καλοὺς κἀγαθοὺς καὶ γνωρίμους τούτους προσαγορεύουσιν. ἐπεὶ οὖν ἡ ἀριστοκρατία βούλεται τὴν ὑπεροχὴν ἀπονέμειν τοῖς ἀρίστοις τῶν πολιτῶν, καὶ τὰς ὀλι-

[27] Aristotele intende spiegare come mai abbia messo il regime costituzionale con la tirannide che è una costituzione degenerata. Lo ha fatto per la stessa ragione per cui nel capitolo precedente ha parlato dell'aristocrazia, che non è un regime degenerato, almeno nello stesso senso in cui lo sono forme come l'oligarchia o la tirannide. Qui Aristotele sta esaminando le diverse *specie* di ciascuna *forma* costituzionale, in modo abbastanza indipendente dalla correttezza o degenerazione della forma stessa. Comunque subito dopo Aristotele spiega che rispetto alla forma assoluta-

quelle forme di regime costituzionale che tendono piuttosto all'oligarchia.

8. Ci resta ora da parlare del cosiddetto regime costituzionale e della tirannide. Abbiamo collocato il primo in questa enumerazione[27] sebbene non sia una degenerazione, così come non lo sono le forme di aristocrazia che sopra abbiamo enumerato. A dire il vero tutte le costituzioni sono errate rispetto alla costituzione assolutamente buona, sicché anche le forme non degenerate vengono enumerate insieme con le degenerazioni; ma queste, come abbiamo detto in principio, sono degenerazioni da quelle.[28] È bene che solo alla fine dedichiamo la nostra attenzione alla tirannide: è il tipo di governo che meno di ogni altro può essere detto una costituzione, mentre la nostra ricerca verte ora sulle costituzioni.

Abbiamo chiarito dunque le ragioni per cui abbiamo adottato questa classificazione; ora bisogna trattare del regime costituzionale. La sua natura appare in maniera più evidente dopo che si sono definite l'oligarchia e la democrazia. Il regime costituzionale è, in generale, una mescolanza di oligarchia e di democrazia; e in genere si sogliono chiamare regimi costituzionali i governi che inclinano piuttosto alla democrazia, e aristocrazie quelli che inclinano piuttosto alla oligarchia, in quanto educazione e nobiltà sono più comuni nelle classi più ricche. Inoltre pare che i ricchi abbiano quelle cose che spingono gli ingiusti a commettere ingiustizia e dalle quali, invece, essi traggono notorietà e fama di nobiltà. Poiché le aristocrazie intendono conservare la supremazia ai mi-

mente buona tutte le forme sono degenerate, e per questo possono esser enumerate insieme (come avviene in questa ricerca sulle specie di ciascuna di esse). Ma tra le forme degenerate l'oligarchia, la democrazia e la tirannide sono a loro volta degenerazioni di aristocrazia, regime costituzionale e monarchia. Esistono pertanto *due livelli di degenerazione*: uno delle sei costituzioni rispetto alla costituzione migliore in sé e uno delle tre ultime costituzioni rispetto alle prime tre.

[28] Si rinvia di solito al cap. 7 del III libro, nel quale c'è l'enunciazione canonica della tavola delle costituzioni.

γαρχίας εἶναί φασιν ἐκ τῶν καλῶν κἀγαθῶν μᾶλλον. δο-
1294a κεῖ δ' εἶναι τῶν ἀδυνάτων τὸ εὐνομεῖσθαι τὴν μὴ ἀριστοκρατουμένην πόλιν ἀλλὰ πονηροκρατουμένην, ὁμοίως δὲ καὶ ἀριστοκρατεῖσθαι τὴν μὴ εὐνομουμένην. οὐκ ἔστι δὲ εὐνομία τὸ εὖ κεῖσθαι τοὺς νόμους, μὴ πείθεσθαι δέ. διὸ μίαν μὲν εὐνομίαν ὑποληπτέον εἶναι τὸ πείθεσθαι τοῖς κειμένοις νόμοις, ἑτέραν δὲ τὸ καλῶς κεῖσθαι τοὺς νόμους οἷς ἐμμένουσιν (ἔστι γὰρ πείθεσθαι καὶ κακῶς κειμένοις). τοῦτο δὲ ἐνδέχεται διχῶς· ἢ γὰρ τοῖς ἀρίστοις τῶν ἐνδεχομένων αὐτοῖς, ἢ τοῖς ἁπλῶς ἀρίστοις.

δοκεῖ δὲ ἀριστοκρατία μὲν εἶναι μάλιστα τὸ τὰς τιμὰς νενεμῆσθαι κατ' ἀρετήν (ἀριστοκρατίας μὲν γὰρ ὅρος ἀρετή, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, δήμου δ' ἐλευθερία)· τὸ δ' ὅ τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσιν, ἐν πάσαις ὑπάρχει· καὶ γὰρ ἐν ὀλιγαρχίᾳ καὶ ἐν ἀριστοκρατίᾳ καὶ ἐν δήμοις, ὅ τι ἂν δόξῃ τῷ πλείονι μέρει τῶν μετεχόντων τῆς πολιτείας, τοῦτ' ἐστὶ κύριον. ἐν μὲν οὖν ταῖς πλείσταις πόλεσι τὸ τῆς πολιτείας εἶδος ⟨κακῶς⟩ καλεῖται· μόνον γὰρ ἡ μίξις στοχάζεται τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων, πλούτου καὶ ἐλευθερίας· σχεδὸν γὰρ παρὰ τοῖς πλείστοις οἱ εὔποροι τῶν καλῶν κἀγαθῶν δοκοῦσι κατέχειν χώραν· ἐπεὶ δὲ τρία ἐστὶ τὰ ἀμφισβητοῦντα τῆς ἰσότητος τῆς πολιτείας, ἐλευθερία πλοῦτος ἀρετή (τὸ γὰρ τέταρτον, ὃ καλοῦσιν εὐγένειαν, ἀκολουθεῖ τοῖς δυσίν· ἡ γὰρ εὐγένειά ἐστιν ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετή), φανερὸν ὅτι τὴν μὲν τοῖν δυοῖν

gliori cittadini, si crede che anche le oligarchie siano costituite soprattutto da uomini nobili e virtuosi.

Pare impossibile che una città che non abbia regime aristocratico, ma sia sotto il potere di uomini cattivi, abbia un buon governo, così come pare impossibile che sia retta da un governo aristocratico una città che non ha un buon governo. Ma il buon governo non consiste nell'avere buone leggi, ma non obbedirle. Perciò il buon governo[29] va inteso, in un senso, come l'obbedienza alle leggi esistenti, in un altro, come la promulgazione di buone leggi alle quali attenersi (perché è possibile obbedire anche a leggi mal poste). E ciò può accadere in due modi: infatti o si obbedisce alle leggi migliori possibili in certe circostanze o alle leggi migliori in senso assoluto. 1294a

Pare che l'essenza dell'aristocrazia consista nella distribuzione delle cariche politiche secondo la virtù, dal momento che i caratteri distintivi sono, dell'aristocrazia la virtù, dell'oligarchia la ricchezza, della democrazia la libertà; la maggioranza come condizione di governo è presente in tutti i tipi di costituzione, perché nell'aristocrazia, nell'oligarchia e nella democrazia ciò che pare alla maggior parte di quelli che prendono parte al governo è decisione sovrana. Nella maggior parte delle città si ha quella cui viene dato il nome di regime costituzionale,[30] e infatti si ha solo una mescolanza dei ricchi e dei poveri, della ricchezza e della libertà. E nella maggior parte dei casi i ricchi sembrano sostituirsi alla gente nobile. Ma poiché sono tre gli elementi che si disputano l'uguaglianza nella costituzione, la libertà, la ricchezza e la virtù (infatti il quarto, quello che si chiama nobiltà, consegue a due di quegli elementi, dal momento che la nobiltà è ricchezza e virtù antiche), è evidente che la mescolanza di due elementi, ric-

[29] Con la parola εὐνομία si indica il "buon governo", che consiste non solo nella presenza di buone leggi, ma in generale nell'osservanza delle leggi, soprattutto delle buone leggi.

[30] Il testo di 1294a, 15-16 non è sembrato soddisfacente a tutti gli editori, che sono variamente intervenuti. Abbiamo seguito Dreizehnter.

μίξιν, τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων, πολιτείαν λεκτέον, τὴν δὲ τῶν τριῶν ἀριστοκρατίαν μάλιστα τῶν ἄλλων παρὰ τὴν ἀληθινὴν καὶ πρώτην. ὅτι μὲν οὖν ἔστι καὶ ἕτερα πολιτείας εἴδη παρὰ μοναρχίαν τε καὶ δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν, εἴρηται, καὶ ποῖα ταῦτα, καὶ τί διαφέρουσιν ἀλλήλων αἵ τ' ἀριστοκρατίαι καὶ αἱ πολιτεῖαι τῆς ἀριστοκρατίας, καὶ ὅτι οὐ πόρρω αὗται ἀλλήλων, φανερόν.

Τίνα δὲ τρόπον γίνεται παρὰ δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρ- 9
χίαν ἡ καλουμένη πολιτεία, καὶ πῶς αὐτὴν δεῖ καθιστάναι, λέγωμεν ἐφεξῆς τοῖς εἰρημένοις. ἅμα δὲ δῆλον ἔσται καὶ οἷς ὁρίζονται τὴν δημοκρατίαν καὶ τὴν ὀλιγαρχίαν· ληπτέον γὰρ τὴν τούτων διαίρεσιν, εἶτα ἐκ τούτων ἀφ' ἑκατέρας ὥσπερ σύμβολον λαμβάνοντας συνθετέον. εἰσὶ δὲ ὅροι τρεῖς τῆς συνθέσεως καὶ μίξεως. ἢ γὰρ ἀμφότερα ληπτέον ἃ ἑκάτεροι νομοθετοῦσιν, οἷον περὶ τοῦ δικάζειν (ἐν μὲν γὰρ ταῖς ὀλιγαρχίαις τοῖς εὐπόροις ζημίαν τάττουσιν ἂν μὴ δικάζωσι, τοῖς δ' ἀπόροις οὐδένα μισθόν, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις τοῖς μὲν ἀπόροις μισθόν, τοῖς δ' εὐπόροις οὐδεμίαν ζημίαν· κοινὸν δὲ καὶ μέσον τούτων ἀμφότερα ταῦτα, διὸ καὶ
1294b πολιτικόν, μέμεικται γὰρ ἐξ ἀμφοῖν)· εἷς μὲν οὖν οὗτος τοῦ συνδυασμοῦ τρόπος, ἕτερος δὲ τὸ ⟨τὸ⟩ μέσον λαμβάνειν ὧν ἑκάτεροι τάττουσιν, οἷον ἐκκλησιάζειν οἱ μὲν ἀπὸ τιμήματος

chezza e povertà, potrebbe essere detta regime costituzionale, mentre la mescolanza di tutti e tre costituirebbe, più che le altre costituzioni, l'aristocrazia, naturalmente se si accetta la prima e miglior forma di costituzione. Si è detto, dunque, che vi sono più specie di costituzioni oltre la monarchia, la democrazia e l'oligarchia, quali siano, in che cosa differiscano tra loro le aristocrazie e in che cosa il regime costituzionale differisca dall'aristocrazia; che tuttavia aristocrazia e regime costituzionale non siano molto distanti tra loro, è manifesto.

9. Dopo quanto precede diciamo in che modo il cosiddetto regime costituzionale venga alla luce oltre la democrazia e l'oligarchia e come lo si debba organizzare. Così risulteranno contemporaneamente chiari i caratteri con cui distinguiamo la democrazia e l'oligarchia, dal momento che bisogna tracciare la distinzione tra queste due forme e poi, prendendo dall'una e dall'altra, costituire un composto, come si fa con un simbolo.[31] Tre sono i modi in cui possono avvenire la mistione e l'unione. 1) Si prende quanto stabiliscono le leggi di entrambi i regimi, come nell'amministrazione della giustizia: infatti nelle oligarchie viene comminata una pena ai ricchi che non partecipano all'attività degli organi giudiziari, mentre ai poveri non è concessa nessuna mercede se vi prendono parte, ma nelle democrazie ai poveri è concessa la mercede, mentre nessuna pena è inflitta ai ricchi. Il conciliare questi due provvedimenti in un qualcosa di medio e di comune è proprio del regime costituzionale, che infatti deriva dalla commistione di quelle due forme di costituzione. Questo è 1294b
uno dei modi di mistione. 2) Si prende il medio tra gli ordinamenti di entrambe le forme estreme di costituzione: per esempio una di queste stabilisce che partecipino all'assemblea anche coloro che non hanno proprietà o che ne hanno in

[31] Il σύμβολον era originariamente un segno di riconoscimento, ottenuto spezzando un coccio in due: si procedeva al riconoscimento facendo combaciare le due parti del coccio.

οὐθενὸς ἢ μικροῦ πάμπαν, οἱ δ' ἀπὸ μακροῦ τιμήματος, κοινὸν δέ γε οὐδέτερον, ἀλλὰ τὸ μέσον ἑκατέρου τίμημα τούτων. τρίτον δ' ἐκ δυοῖν ταγμάτοιν, τὰ μὲν ἐκ τοῦ ὀλιγαρχικοῦ νόμου τὰ δ' ἐκ τοῦ δημοκρατικοῦ. λέγω δ' οἷον δοκεῖ δημοκρατικὸν μὲν εἶναι τὸ κληρωτὰς εἶναι τὰς ἀρχάς, τὸ δ' αἱρετὰς ὀλιγαρχικόν, καὶ δημοκρατικὸν μὲν τὸ μὴ ἀπὸ τιμήματος, ὀλιγαρχικὸν δὲ τὸ ἀπὸ τιμήματος· ἀριστοκρατικὸν τοίνυν καὶ πολιτικὸν τὸ ἐξ ἑκατέρας ἑκάτερον λαβεῖν, ἐκ μὲν τῆς ὀλιγαρχίας τὸ αἱρετὰς ποιεῖν τὰς ἀρχάς, ἐκ δὲ τῆς δημοκρατίας τὸ μὴ ἀπὸ τιμήματος.

ὁ μὲν οὖν τρόπος τῆς μίξεως οὗτος· τοῦ δ' εὖ μεμεῖχθαι δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν ὅρος, ὅταν ἐνδέχηται λέγειν τὴν αὐτὴν πολιτείαν δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν. δῆλον γὰρ ὅτι τοῦτο πάσχουσιν οἱ λέγοντες διὰ τὸ μεμεῖχθαι καλῶς· πέπονθε δὲ τοῦτο καὶ τὸ μέσον, ἐμφαίνεται γὰρ ἑκάτερον ἐν αὐτῷ τῶν ἄκρων· ὅπερ συμβαίνει περὶ τὴν Λακεδαιμονίων πολιτείαν. πολλοὶ γὰρ ἐγχειροῦσι λέγειν ὡς δημοκρατίας οὔσης διὰ τὸ δημοκρατικὰ πολλὰ τὴν τάξιν ἔχειν, οἷον πρῶτον τὸ περὶ τὴν τροφὴν τῶν παίδων (ὁμοίως γὰρ οἱ τῶν πλουσίων τρέφονται τοῖς τῶν πενήτων, καὶ παιδεύονται τὸν τρόπον τοῦτον ὃν ἂν δύναιντο καὶ τῶν πενήτων οἱ παῖδες), ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἐχομένης ἡλικίας, καὶ ὅταν ἄνδρες γένωνται, τὸν αὐτὸν τρόπον (οὐθὲν γὰρ διάδηλος ὁ πλούσιος καὶ ὁ πένης οὕτω) τὰ περὶ τὴν τροφὴν ταὐτὰ πᾶσιν ἐν τοῖς συσσιτίοις, καὶ τὴν ἐσθῆτα οἱ πλούσιοι τοιαύτην οἵαν ἄν τις παρασκευάσαι δύναιτο καὶ τῶν πενήτων ὁστισοῦν· ἔτι τὸ δύο τὰς μεγίστας ἀρχὰς τὴν μὲν αἱρεῖσθαι τὸν δῆμον, τῆς δὲ μετέχειν (τοὺς μὲν γὰρ γέροντας αἱροῦνται, τῆς δ' ἐφορείας μετέχουσιν)· οἱ δ' ὀλιγαρχίαν διὰ τὸ πολλὰ ἔχειν ὀλιγαρχικά, οἷον τὸ πάσας αἱρε-

quantità molto esigua, mentre l'altra fissa dei censi molto alti. Ciò che è comune a entrambe non è la misura della proprietà adottata dall'una o dall'altra, ma quella che sta in mezzo a quelle misure. 3) Si può prendere dall'uno e dall'altro sistema legislativo, cioè alcune cose dall'oligarchia e alcune dalla democrazia. Per esempio pare un'istituzione democratica che le magistrature vengano scelte per sorteggio, oligarchica che vengano elette, democratica che non richiedano censo, oligarchica che ne richiedano; appartiene invece al regime costituzionale e all'aristocrazia prendere alcune cose da un sistema altre da un altro, cioè rendere le cariche elettive, secondo i canoni dell'oligarchia, ed eliminare la condizione del censo secondo quelli della democrazia.

Questo è il modo in cui può avvenire la mistione dei due sistemi; ma un criterio per effettuare una buona mescolanza è che la risultante deve poter essere detta tanto una democrazia quanto un'oligarchia, ed è chiaro che ciò può avvenire solo di quella mescolanza che sia stata fatta bene. Questa proprietà spetta al medio in cui si ritrovano gli estremi, come avviene nella costituzione di Sparta. Molti infatti tentano di definirla come una democrazia, perché ha molti ordinamenti democratici, come, in primo luogo, il modo di allevare i fanciulli: infatti i figli dei ricchi e quelli dei poveri sono allevati allo stesso modo, cioè nel modo che potrebbero permettersi anche i figli dei poveri. E lo stesso principio vale anche nell'età successiva e quando essi sono diventati uomini, perché non c'è mai nessuna differenza tra ricchi e poveri: identico per tutti è il trattamento nelle mense comuni e i ricchi portano una veste quale potrebbe procurarsi qualunque povero. Inoltre delle due cariche più importanti l'una è occupata da titolari scelti dal popolo e l'altra è accessibile direttamente al popolo: infatti gli anziani sono eletti, all'eforato può accedere direttamente la massa.[32] Altri dicono che la costituzione di Sparta è un'oligarchia perché ha molti elementi oligarchici, come l'e-

[32] Cfr. n. 80 del II libro.

τὰς εἶναι καὶ μηδεμίαν κληρωτήν, καὶ ὀλίγους εἶναι κυρίους θανάτου καὶ φυγῆς, καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλά. δεῖ δ' ἐν τῇ πολιτείᾳ τῇ μεμειγμένῃ καλῶς ἀμφότερα δοκεῖν εἶναι καὶ μηδέτερον, καὶ σῴζεσθαι δι' αὑτῆς καὶ μὴ ἔξωθεν, καὶ δι' αὑτῆς μὴ τῷ πλείους [ἔξωθεν] εἶναι τοὺς βουλομένους (εἴη γὰρ ἂν καὶ πονηρᾷ πολιτείᾳ τοῦθ' ὑπάρχον) ἀλλὰ τῷ μηδ' ἂν βούλεσθαι πολιτείαν ἑτέραν μηθὲν τῶν τῆς πόλεως μορίων ὅλως. τίνα μὲν οὖν τρόπον δεῖ καθιστάναι πολιτείαν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ὀνομαζομένας ἀριστοκρατίας, νῦν εἴρηται.

1295a Περὶ δὲ τυραννίδος ἦν ἡμῖν λοιπὸν εἰπεῖν, οὐχ ὡς ἐν- 10
ούσης πολυλογίας περὶ αὐτήν, ἀλλ' ὅπως λάβῃ τῆς μεθόδου τὸ μέρος, ἐπειδὴ καὶ ταύτην τίθεμεν τῶν πολιτειῶν τι μέρος. περὶ μὲν οὖν βασιλείας διωρίσαμεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις, ἐν οἷς περὶ τῆς μάλιστα λεγομένης βασιλείας ἐποιούμεθα τὴν σκέψιν, πότερον ἀσύμφορος ἢ συμφέρει ταῖς πόλεσιν, καὶ τίνα καὶ πόθεν δεῖ καθιστάναι, καὶ πῶς· τυραννίδος δ' εἴδη δύο μὲν διείλομεν ἐν οἷς περὶ βασιλείας ἐπεσκοποῦμεν, διὰ τὸ τὴν δύναμιν ἐπαλλάττειν πως αὐτῶν καὶ πρὸς τὴν βασιλείαν, διὰ τὸ κατὰ νόμον εἶναι ἀμφοτέρας ταύτας τὰς ἀρχάς (ἔν τε γὰρ τῶν βαρβάρων τισὶν αἱροῦνται αὐτοκράτορας μονάρχους, καὶ τὸ παλαιὸν ἐν τοῖς ἀρχαίοις Ἕλλησιν ἐγίγνοντό τινες μόναρχοι τὸν τρόπον τοῦτον, οὓς ἐκάλουν αἰσυμνήτας), ἔχουσι δέ τινας πρὸς ἀλλήλας αὗται διαφοράς, ἦσαν δὲ διὰ μὲν τὸ κατὰ νόμον βασιλικαὶ καὶ διὰ τὸ μοναρχεῖν ἑκόντων, τυραννικαὶ δὲ διὰ τὸ δεσποτικῶς

[33] III, 14-17.

[34] Di queste forme di tirannide Aristotele ha parlato nel cap. 14 del III libro. Dopo il regno di tipo "spartano" egli tratta del regno barbarico (1285a, 16 sgg.), che è tirannico, ma anche conforme a leggi e tradizioni. Alla fine di questa trattazione Aristotele dice che questo regno tirannico è assai sicuro, perché accettato dai sudditi, mentre meno sicuro è quello che non dispone del consenso (1285a, 27). Probabilmente questa considerazione è suggerita da quel che Aristotele ha detto del carattere dei barbari rispetto a quello dei Greci (1285a, 19 sgg.). Da questa forma di regno tirannico e barbarico Aristotele distingue l'*esimnetia* (1285a, 29 sgg.), che è anch'essa una specie di tirannide legalitaria, ma non tradizionale. Tuttavia sembra che Aristotele consideri anche l'*esimnetia* come

leggibilità di tutte le magistrature, nessuna delle quali è occupata da persone estratte a sorte, il ristretto numero di coloro che infliggono le pene di morte e di esilio e molte altre cose del genere. Nel regime costituzionale ben connesso deve sembrare che ci siano entrambe le costituzioni e nessuna di esse; esso deve sopravvivere di per se stesso e non per sostegni esterni, cioè perché coloro che intendono tenerlo in vita sono una maggioranza (ché questo potrebbe accadere anche a una cattiva costituzione); anzi, al contrario, perché nessuna parte della città vorrebbe a nessun costo un'altra costituzione.

Con ciò abbiamo detto in che modo debba stabilirsi il regime costituzionale e quelle forme di governo che si chiamano aristocrazie.

10. Ora dovremmo parlare della tirannide non per fare un 1295a
lungo discorso sul suo conto, ma per dedicare ad essa la parte che le spetta nella ricerca, dal momento che l'abbiamo considerata come una delle forme di costituzione. Del regno abbiamo parlato nei primi discorsi,[33] quando ci siamo occupati di esso nel suo significato più proprio e abbiamo determinato se fosse utile o no alle città, chi e come dovesse essere re e quale dovesse essere la sua origine. Due specie di tirannide abbiamo distinto nella trattazione dedicata al regno,[34] perché la loro natura, in quanto si reggono sulle leggi, ha in certo modo qualcosa del regno (infatti presso alcuni popoli barbari si scelgono re con poteri assoluti e in antico questi, con il nome di *esimneti*, esistevano anche presso i Greci). Ma queste forme di tirannide hanno tra loro delle differenze: sono regie perché si reggono sulle leggi e sul consenso dei sudditi, tiranniche perché vengono esercitate dispoticamente e ad arbitrio del tiranno.

una forma di potere esercitato con il consenso dei sudditi (1285b, 2-3). La trattazione del IV libro coincide largamente con quella del III, se si esclude la distinzione tra tirannide con consenso e tirannide senza consenso, che compare nel III libro (1285a, 27-28); ma là probabilmente si trattava di un'osservazione incidentale, suggerita dal problema della sicurezza del tiranno e della sua guardia.

ἄρχειν κατὰ τὴν αὑτῶν γνώμην· τρίτον δὲ εἶδος τυραννίδος, ἥπερ μάλιστ' εἶναι δοκεῖ τυραννίς, ἀντίστροφος οὖσα τῇ παμβασιλείᾳ. τοιαύτην δ' ἀναγκαῖον εἶναι τυραννίδα τὴν μοναρχίαν ἥτις ἀνυπεύθυνος ἄρχει τῶν ὁμοίων καὶ βελτιόνων πάντων πρὸς τὸ σφέτερον αὑτῆς συμφέρον, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὸ τῶν ἀρχομένων. διόπερ ἀκούσιος· οὐθεὶς γὰρ ἑκὼν ὑπομένει τῶν ἐλευθέρων τὴν τοιαύτην ἀρχήν. τυραννίδος μὲν οὖν εἴδη ταῦτα καὶ τοσαῦτα διὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας.

Τίς δ' ἀρίστη πολιτεία καὶ τίς ἄριστος βίος ταῖς πλεί- 11
σταις πόλεσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ἀνθρώπων, μήτε πρὸς ἀρετὴν συγκρίνουσι τὴν ὑπὲρ τοὺς ἰδιώτας, μήτε πρὸς παιδείαν ἣ φύσεως δεῖται καὶ χορηγίας τυχηρᾶς, μήτε πρὸς πολιτείαν τὴν κατ' εὐχὴν γινομένην, ἀλλὰ βίον τε τὸν τοῖς πλείστοις κοινωνῆσαι δυνατὸν καὶ πολιτείαν ἧς τὰς πλείστας πόλεις ἐνδέχεται μετασχεῖν; καὶ γὰρ ἃς καλοῦσιν ἀριστοκρατίας, περὶ ὧν νῦν εἴπομεν, τὰ μὲν ἐξωτέρω πίπτουσι ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων, τὰ δὲ γειτνιῶσι τῇ καλουμένῃ πολιτείᾳ (διὸ περὶ ἀμφοῖν ὡς μιᾶς λεκτέον). ἡ δὲ δὴ κρίσις περὶ ἁπάντων τούτων ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων ἐστίν. εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς Ἠθικοῖς εἴρηται τὸ τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον, μεσότητα δὲ τὴν ἀρετήν, τὸν μέσον ἀναγκαῖον εἶναι βίον βέλτιστον, ⟨τὸ⟩ τῆς ἑκάστοις ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος· τοὺς δὲ αὐτοὺς τούτους ὅρους ἀναγκαῖον εἶναι καὶ πόλεως ἀρετῆς καὶ κακίας καὶ πολιτείας· ἡ γὰρ πολι-
1295b τεία βίος τίς ἐστι πόλεως. ἐν ἁπάσαις δὴ ταῖς πόλεσιν ἔστι τρία μέρη τῆς πόλεως, οἱ μὲν εὔποροι σφόδρα, οἱ δὲ ἄποροι σφόδρα, οἱ δὲ τρίτοι οἱ μέσοι τούτων. ἐπεὶ τοίνυν ὁμολογεῖται τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον, φανερὸν ὅτι καὶ τῶν

La terza forma di tirannide, che pare tale più delle altre, corrisponde alla monarchia assoluta. Essa è il governo monarchico di chi è irresponsabile e domina su migliori e uguali non mirando ad altro che al suo proprio utile e non a quello dei sudditi. Perciò è un governo che si esercita contro la volontà dei sudditi, perché nessun uomo libero sopporterebbe un dominio del genere. Tali e tante, per le ragioni dette, sono le specie di tirannide.

11. Bisogna ora determinare quale sia la migliore costituzione e il miglior genere di vita per il maggior numero delle città e degli uomini, senza prendere come pietra di paragone la virtù che sta al di sopra del comune o l'educazione che ha bisogno di una felice disposizione naturale o di particolari beni di fortuna, o ancora la costituzione perfettamente rispondente ai nostri voti, ma semplicemente una vita che tutti possano praticare e una costituzione che possa essere comune alla maggior parte della città. Infatti delle cosiddette aristocrazie, delle quali abbiamo parlato or ora,[35] alcune sono impossibili nel maggior numero di città, altre si avvicinano al cosiddetto regime costituzionale: perciò bisogna parlare di entrambe come se costituissero un solo tipo di costituzione.

Il giudizio su tutte queste cose dipende dagli stessi elementi. Se è esatta la definizione dell'*Etica*, secondo la quale la vita felice è quella che si svolge secondo virtù e senza impedimenti[36] e la virtù è una medietà,[37] la vita media è necessariamente la migliore qualora si tratti di quella medietà che è accessibile a tutti. E gli stessi criteri discriminano la virtù e il difetto della città e della costituzione, perché la costituzione è in un certo senso la vita stessa della città. In tutte le città 1295b
vi sono tre parti: i ricchissimi, i poverissimi e quelli che stanno in mezzo tra gli uni e gli altri. Poiché si ammette che la misura e la medietà sono sempre la cosa migliore, è chiaro che

[35] 7, 1293b, 7 sgg., ma cfr. anche 8, 1293b, 36 sgg. e 1294a, 9 sgg.
[36] *Etica nicomachea* I, 11, 1101a, 14 sgg.; VII, 14, 1153b, 9 sgg.
[37] *Etica nicomachea* II, 8, 1108b, 11 sgg.

εὐτυχημάτων ἡ κτῆσις ἡ μέση βελτίστη πάντων. ῥᾴστη γὰρ τῷ λόγῳ πειθαρχεῖν, ὑπέρκαλον δὲ ἢ ὑπερίσχυρον ἢ ὑπερευγενῆ ἢ ὑπερπλούσιον ⟨ὄντα⟩, ἢ τἀναντία τούτοις, ὑπέρπτωχον ἢ ὑπερασθενῆ ἢ σφόδρα ἄτιμον, χαλεπὸν τῷ λόγῳ ἀκολουθεῖν· γίγνονται γὰρ οἱ μὲν ὑβρισταὶ καὶ μεγαλοπόνηροι μᾶλλον, οἱ δὲ κακοῦργοι καὶ μικροπόνηροι λίαν, τῶν δ' ἀδικημάτων τὰ μὲν γίγνεται δι' ὕβριν τὰ δὲ διὰ κακουργίαν. ἔτι δὲ ἥκισθ' οὗτοι φυγαρχοῦσι καὶ σπουδαρχιῶσι· ταῦτα δ' ἀμφότερα βλαβερὰ ταῖς πόλεσιν. πρὸς δὲ τούτοις οἱ μὲν ἐν ὑπεροχαῖς εὐτυχημάτων ὄντες, ἰσχύος καὶ πλούτου καὶ φίλων καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων, ἄρχεσθαι οὔτε βούλονται οὔτε ἐπίστανται (καὶ τοῦτ' εὐθὺς οἴκοθεν ὑπάρχει παισὶν οὖσιν· διὰ γὰρ τὴν τρυφὴν οὐδ' ἐν τοῖς διδασκαλείοις ἄρχεσθαι σύνηθες αὐτοῖς), οἱ δὲ καθ' ὑπερβολὴν ἐν ἐνδείᾳ τούτων ταπεινοὶ λίαν. ὥσθ' οἱ μὲν ἄρχειν οὐκ ἐπίστανται, ἀλλ' ἄρχεσθαι δουλικὴν ἀρχήν, οἱ δ' ἄρχεσθαι μὲν οὐδεμίαν ἀρχήν, ἄρχειν δὲ δεσποτικὴν ἀρχήν. γίνεται οὖν δούλων καὶ δεσποτῶν πόλις, ἀλλ' οὐκ ἐλευθέρων, καὶ τῶν μὲν φθονούντων τῶν δὲ καταφρονούντων· ἃ πλεῖστον ἀπέχει φιλίας καὶ κοινωνίας πολιτικῆς· ἡ γὰρ κοινωνία φιλικόν· οὐδὲ γὰρ ὁδοῦ βούλονται κοινωνεῖν τοῖς ἐχθροῖς. βούλεται δέ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα, τοῦτο δ' ὑπάρχει μάλιστα τοῖς μέσοις. ὥστ' ἀναγκαῖον ἄριστα πολιτεύεσθαι ταύτην τὴν πόλιν ⟨ἥ⟩ ἐστιν ἐξ ὧν φαμεν φύσει τὴν σύστασιν εἶναι τῆς πόλεως. καὶ σῴζονται δ' ἐν ταῖς πόλεσιν οὗτοι μάλιστα τῶν πολιτῶν. οὔτε γὰρ αὐτοὶ τῶν ἀλλοτρίων, ὥσπερ οἱ πένητες, ἐπιθυμοῦσιν, οὔτε τῆς τούτων ἕτεροι, καθάπερ τῆς τῶν πλουσίων οἱ πένητες ἐπιθυμοῦσιν· καὶ διὰ τὸ μήτ' ἐπιβουλεύεσθαι μήτ' ἐπιβουλεύειν

un possesso medio di ricchezze è la condizione migliore di ogni altra, perché in essa è più facile obbedire alla ragione. Infatti è difficile che chi è troppo bello o forte o nobile o ricco, oppure chi si trova nelle condizioni contrarie a queste, cioè è troppo povero o debole o assolutamente privo di onori, segua i dettami della ragione. Anzi, gli uni s'insuperbiscono e compiono grandi misfatti, gli altri diventano malvagi con azioni cattive minute, ché i reati avvengono alcuni per tracotanza e altri per cattiveria. Inoltre chi è in una posizione mediana non evita le cariche pubbliche e non intriga per ottenerle: cose entrambe pericolose per la città. Oltre a ciò, quelli che hanno troppa fortuna, forza, ricchezza, amicizie e altri vantaggi del genere non vogliono e non sanno obbedire (e imparano questo modo di comportarsi in casa, fin dalla fanciullezza, perché, educati nella mollezza, non si abituano a obbedire neppure a scuola), mentre quelli che difettano troppo di questi vantaggi sono troppo modesti. Perciò gli uni non sanno comandare, ma solo sopportare un'autorità quale quella che si esercita su schiavi; gli altri non sono in grado di sopportare alcuna autorità, ma solo di esercitare un potere dispotico. In questo caso si avrà una città di servi e di padroni, ma non di uomini liberi, una città di invidiosi da un lato e di persone piene di disprezzo dall'altro; e son tutte cose che tengono lontani dall'amicizia e dalla comunità politica. Infatti la comunità è fondata sull'amicizia e i nemici non vogliono far neppure la strada insieme. Una città vuol essere costituita, per quanto è possibile, da cittadini uguali e simili tra loro, e ciò accade soprattutto con cittadini che appartengano alle classi medie: perciò la città meglio governata sarà quella in cui si realizzano queste condizioni da cui per natura deriva la struttura politica. Del resto proprio la classe che fonda questa possibilità, cioè la classe media, è quella la cui esistenza è garantita nella città. Infatti quelli che appartengono ad essa non desiderano le cose degli altri come fanno i poveri, né gli altri desiderano le loro, come avviene per i ricchi, invidiati dai poveri. Non tramando contro gli altri e non essendo oggetto di

ἀκινδύνως διάγουσιν. διὰ τοῦτο καλῶς ηὔξατο Φωκυλίδης "πολλὰ μέσοισιν ἄριστα· μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι."

δῆλον ἄρα ὅτι καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτικὴ ἀρίστη ἡ διὰ τῶν μέσων, καὶ τὰς τοιαύτας ἐνδέχεται εὖ πολιτεύεσθαι πόλεις ἐν αἷς δὴ πολὺ τὸ μέσον καὶ κρεῖττον, μάλιστα μὲν ἀμφοῖν, εἰ δὲ μή, θατέρου μέρους· προστιθέμενον γὰρ ποιεῖ ῥοπὴν καὶ κωλύει γίνεσθαι τὰς ἐναντίας ὑπερβολάς. διόπερ εὐτυχία μεγίστη τοὺς πολιτευομένους οὐσίαν ἔχειν μέσην καὶ ἱκανήν, 1296a ὡς ὅπου οἱ μὲν πολλὰ σφόδρα κέκτηνται οἱ δὲ μηθέν, ἢ δῆμος ἔσχατος γίγνεται ἢ ὀλιγαρχία ἄκρατος, ἢ τυραννὶς δι' ἀμφοτέρας τὰς ὑπερβολάς· καὶ γὰρ ἐκ δημοκρατίας τῆς νεανικωτάτης καὶ ἐξ ὀλιγαρχίας γίγνεται τυραννίς, ἐκ δὲ τῶν μέσων καὶ τῶν σύνεγγυς πολὺ ἧττον. τὴν δ' αἰτίαν ὕστερον ἐν τοῖς περὶ τὰς μεταβολὰς τῶν πολιτειῶν ἐροῦμεν. ὅτι δ' ἡ μέση βελτίστη, φανερόν· μόνη γὰρ ἀστασίαστος· ὅπου γὰρ πολὺ τὸ διὰ μέσου, ἥκιστα στάσεις καὶ διαστάσεις γίγνονται τῶν πολιτῶν. καὶ αἱ μεγάλαι πόλεις ἀστασιαστότεραι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, ὅτι πολὺ τὸ μέσον· ἐν δὲ ταῖς μικραῖς ῥᾴδιόν τε διαλαβεῖν εἰς δύο πάντας, ὥστε μηθὲν καταλιπεῖν μέσον, καὶ πάντες σχεδὸν ἄποροι ἢ εὔποροί εἰσι. καὶ αἱ δημοκρατίαι δὲ ἀσφαλέστεραι τῶν ὀλιγαρχιῶν εἰσι καὶ πολυχρονιώτεραι διὰ τοὺς μέσους (πλείους τε γάρ

trame, essi passano la loro vita senza pericoli, tanto che giustamente Focilide[38] invocava:

Molte cose sono ottime per la loro medietà
e in essa io vorrei essere nella città.

È chiaro dunque che la miglior comunità politica è quella che si fonda sulla classe media e che le città che sono in queste condizioni possono avere una buona costituzione, quelle, dico, in cui la classe media è più numerosa e più potente delle due estreme o almeno di una di esse. Essa infatti, legandosi all'una o all'altra, farà pendere la bilancia e impedirà che uno degli estremi contrari raggiunga un potere eccessivo. Perciò è una grandissima fortuna che i cittadini effettivi abbiano una
ricchezza sufficiente e intermedia, perché dove gli uni pos- 1296a
seggono troppo e gli altri nulla si giunge alla democrazia estrema o all'oligarchia pura o alla tirannide determinata dagli eccessi dell'una o dell'altra. Infatti la tirannide sorge soprattutto dalle democrazie più arroganti e dalle oligarchie; molto meno dalle forme intermedie e da quelle vicine a esse.[39] Ne diremo la causa più tardi, quando parleremo dei mutamenti delle costituzioni.[40]

Che la forma intermedia sia la migliore è chiaro, dal momento che essa sola è lontana dal pericolo delle rivolte, perché dove la classe media è numerosa raramente avvengono sedizioni e lotte tra i cittadini. E per questa ragione le città grandi sono le meno colpite dalle ribellioni, perché la classe media vi è numerosa. Invece nelle città piccole è facile dividere tutti i cittadini in due parti soltanto, sicché non resti nessuna via di mezzo e tutti praticamente appartengono alla classe dei ricchi o a quella dei poveri. Le democrazie sono più sicure e più durature delle oligarchie per la posizione che vi hanno gli appartenenti al ceto medio, che sono numerosi e

[38] Focilide è un poeta greco del VI secolo.

[39] Tra le forme estreme di democrazia e di oligarchia, dalle quali deriva la tirannide, c'è tutto uno spettro di forme moderate (cfr. VI, 6).

[40] V, 8, 1308a, 20 sgg.

εἰσι καὶ μᾶλλον μετέχουσι τῶν τιμῶν ἐν ταῖς δημοκρατίαις ἢ ταῖς ὀλιγαρχίαις), ἐπεὶ ὅταν ἄνευ τούτων τῷ πλήθει ὑπερτείνωσιν οἱ ἄποροι, κακοπραγία γίνεται καὶ ἀπόλλυνται ταχέως. σημεῖον δὲ δεῖ νομίζειν καὶ τὸ τοὺς βελτίστους νομοθέτας εἶναι τῶν μέσων πολιτῶν· Σόλων τε γὰρ ἦν τούτων (δηλοῖ δ' ἐκ τῆς ποιήσεως) καὶ Λυκοῦργος (οὐ γὰρ ἦν βασιλεύς) καὶ Χαρώνδας καὶ σχεδὸν οἱ πλεῖστοι τῶν ἄλλων.

φανερὸν δ' ἐκ τούτων καὶ διότι αἱ πλεῖσται πολιτεῖαι αἱ μὲν δημοκρατικαί εἰσιν αἱ δ' ὀλιγαρχικαί. διὰ γὰρ τὸ ἐν ταύταις πολλάκις ὀλίγον εἶναι τὸ μέσον, αἰεὶ ὁπότεροι ἂν ὑπερέχωσιν, εἴθ' οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες εἴθ' ὁ δῆμος, οἱ τὸ μέσον ἐκβαίνοντες καθ' αὑτοὺς ἄγουσι τὴν πολιτείαν, ὥστε ἢ δῆμος γίγνεται ἢ ὀλιγαρχία. πρὸς δὲ τούτοις διὰ τὸ στάσεις γίγνεσθαι καὶ μάχας πρὸς ἀλλήλους τῷ δήμῳ καὶ τοῖς εὐπόροις, ὁποτέροις ἂν μᾶλλον συμβῇ κρατῆσαι τῶν ἐναντίων, οὐ καθιστᾶσι κοινὴν πολιτείαν οὐδ' ἴσην, ἀλλὰ τῆς νίκης ἆθλον τὴν ὑπεροχὴν τῆς πολιτείας λαμβάνουσιν, καὶ οἱ μὲν δημοκρατίαν οἱ δ' ὀλιγαρχίαν ποιοῦσιν. ἔτι δὲ καὶ τῶν ἐν ἡγεμονίᾳ γενομένων τῆς Ἑλλάδος πρὸς τὴν παρ' αὐτοῖς ἑκάτεροι πολιτείαν ἀποβλέποντες οἱ μὲν δημοκρατίας ἐν ταῖς πόλεσι καθίστασαν οἱ δ' ὀλιγαρχίας, οὐ πρὸς τὸ τῶν πόλεων συμφέρον σκοποῦντες ἀλλὰ πρὸς τὸ σφέτερον αὐτῶν, ὥστε διὰ ταύτας τὰς αἰτίας ἢ μηδέποτε τὴν μέσην γίνεσθαι πολιτείαν ἢ ὀλιγάκις καὶ παρ' ὀλίγοις· εἷς γὰρ ἀνὴρ συνεπείσθη μόνος τῶν πρότερον ἐφ' ἡγεμονίᾳ γενομένων ταύτην ἀποδοῦναι τὴν τάξιν, ἤδη δὲ καὶ τοῖς ἐν ταῖς πόλεσιν ἔθος
1296b καθέστηκε μηδὲ βούλεσθαι τὸ ἴσον, ἀλλ' ἢ ἄρχειν ζητεῖν ἢ κρατουμένους ὑπομένειν. τίς μὲν οὖν ἀρίστη πολιτεία, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, ἐκ τούτων φανερόν· τῶν δ' ἄλλων πολιτειῶν,

[41] Cfr. su Solone n. 108, su Licurgo nn. 74 e 85 e su Caronda n. 112 del II libro.

[42] L'allusione pare rivolta all'egemonia esercitata nel V e IV secolo da

partecipano agli onori più nelle democrazie che nelle oligarchie; perché quando viene a mancare il ceto medio e i poveri prevalgono per la loro consistenza numerica, la vita politica si corrompe e le città cadono rapidamente in rovina. A segno di ciò valga anche il fatto che i migliori legislatori appartennero alla classe media: ad essa appartenevano Solone (come provano le sue poesie), Licurgo (che non era re), Caronda[41] e si può dire la maggior parte degli altri.

Da ciò è chiaro anche perché la maggior parte delle costituzioni è democratica o oligarchica: infatti, per la frequente scarsità della classe media, prevale sempre uno degli opposti partiti, o quello dei ricchi o quello dei poveri, i quali, scostandosi dalla medietà, piegano il governo al loro interesse e instaurano un'oligarchia o una democrazia. Oltre a ciò, nelle rivolte e nelle lotte reciproche tra popolo e ricchi, chiunque sia riuscito a soggiogare gli avversari non instaura una costituzione comune e fondata sull'uguaglianza, ma cerca di riscuotere il premio della vittoria assicurandosi una prevalenza nel governo della città: e così alcuni fondano la democrazia e altri l'oligarchia. Inoltre le città che hanno esercitato l'egemonia in Grecia, badando esclusivamente al proprio tipo di governo, hanno fondato gli uni delle democrazie e gli altri delle oligarchie, mirando non all'interesse delle città poste sotto l'egemonia, ma al proprio.[42] Per queste ragioni la costituzione media o non sorge mai o sorge raramente e presso pochi: infatti un uomo e uno solo tra tutti quelli che ebbero un tempo l'egemonia nella città si convinse a elargire questa costituzione.[43] Ma ormai nelle città si è stabilita l'abitudine di non perseguire l'uguaglianza, e si preferisce la ricerca di do- 1296b
minio o la rassegnazione nell'oppressione.

Da quanto abbiamo detto è palese quale sia la migliore costituzione e per quale ragione. Delle altre costituzioni, poiché

Atene e Sparta, che avrebbero favorito rispettivamente i regimi democratici e quelli oligarchici.

43 Si può ipotizzare che Aristotele si riferisca qui a Teramene, ma non mancano i dubbi. Cfr. anche *Costituzione di Atene* 28, 5.

ἐπειδὴ πλείους δημοκρατίας καὶ πλείους ὀλιγαρχίας φαμὲν εἶναι, ποίαν πρώτην θετέον καὶ δευτέραν καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐχομένην τῷ τὴν μὲν εἶναι βελτίω τὴν δὲ χείρω, διωρισμένης τῆς ἀρίστης οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. ἀεὶ γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι βελτίω τὴν ἐγγύτατα ταύτης, χείρω δὲ τὴν ἀφεστηκυῖαν τοῦ μέσου πλεῖον, ἂν μὴ πρὸς ὑπόθεσιν κρίνῃ τις. λέγω δὲ τὸ πρὸς ὑπόθεσιν, ὅτι πολλάκις, οὔσης ἄλλης πολιτείας αἱρετωτέρας, ἐνίοις οὐδὲν κωλύει συμφέρειν ἑτέραν μᾶλλον εἶναι πολιτείαν.

Τίς δὲ πολιτεία τίσι καὶ ποία συμφέρει ποίοις, ἐχό- 12
μενόν ἐστι τῶν εἰρημένων διελθεῖν. ληπτέον δὴ πρῶτον περὶ πασῶν καθόλου ταὐτόν· δεῖ γὰρ κρεῖττον εἶναι τὸ βουλόμενον μέρος τῆς πόλεως τοῦ μὴ βουλομένου μένειν τὴν πολιτείαν. ἔστι δὲ πᾶσα πόλις ἔκ τε τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ. λέγω δὲ ποιὸν μὲν ἐλευθερίαν πλοῦτον παιδείαν εὐγένειαν, ποσὸν δὲ τὴν τοῦ πλήθους ὑπεροχήν. ἐνδέχεται δὲ τὸ μὲν ποιὸν ὑπάρχειν ἑτέρῳ μέρει τῆς πόλεως, ἐξ ὧν συνέστηκε μερῶν ἡ πόλις, ἄλλῳ δὲ μέρει τὸ ποσόν, οἷον πλείους τὸν ἀριθμὸν εἶναι τῶν γενναίων τοὺς ἀγεννεῖς ἢ τῶν πλουσίων τοὺς ἀπόρους, μὴ μέντοι τοσοῦτον ὑπερέχειν τῷ ποσῷ ὅσον λείπεται τῷ ποιῷ. διὸ ταῦτα πρὸς ἄλληλα συγκριτέον. ὅπου μὲν οὖν ὑπερέχει τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος τὴν εἰρημένην ἀναλογίαν, ἐνταῦθα πέφυκεν εἶναι δημοκρατίαν, καὶ ἕκαστον

[44] Bisogna rifarsi al programma tracciato all'inizio del capitolo (1295a, 25 sgg.), dove Aristotele si è proposto di trovare la costituzione migliore per il maggior numero di città e uomini, ma anche al programma tracciato all'inizio di questo libro (1, 1288b, 21 sgg. e 2, 1289b, 12 sgg.).

[45] Tra gli aspetti qualitativi e quelli quantitativi che costituiscono la città non ci può essere una relazione diretta di uguaglianza o diseguaglianza. Quando intervengono grandezze non omogenee, Aristotele usa una uguaglianza proporzionale. La qualità sta alla quantità come l'importanza della prima nella struttura della città sta a quella della seconda. Supponendo di assegnare gli indici x e y all'importanza rispettivamente

abbiamo ammesso che vi sono più tipi di democrazia e di oligarchia, è facile stabilire quale sia la prima e quale la seconda e fissare a questo modo una successione ordinando le migliori e le peggiori, una volta che si sia definito qual è la migliore:[44] necessariamente sarà migliore quella più vicina a questa e peggiore quella più lontana dal tipo di costituzione media, a meno di introdurre un riferimento a un presupposto; e dico questo perché spesso, pur essendo una certa costituzione quella preferibile, nulla impedisce che per alcuni un'altra sia più utile.

12. Dopo di che bisogna vedere che costituzione convenga a certe comunità politiche determinate, quale sia la natura di questa costituzione e quella delle comunità politiche cui conviene. È anzitutto necessario assumere un principio valido universalmente per tutte le costituzioni, e cioè che la parte della città che persegue il mantenimento della costituzione deve essere più forte di quella che non lo vuole. Oltre a ciò ogni città è costituita da qualità e quantità: intendo per qualità la libertà, la ricchezza, l'educazione e la nobiltà; per quantità la supremazia numerica. Può darsi che a una delle parti della città spetti la qualità, all'altra la quantità, per esempio che gli umili siano più numerosi dei nobili o i poveri dei ricchi, per quanto la superiorità quantitativa non sia tale da compensare quella qualitativa; perciò questi due elementi devono essere sempre giudicati l'uno relativamente all'altro. Dove dunque la massa dei poveri prevalga rispetto al loro peso proporzionale,[45] si ha per natura la democrazia, anzi si hanno i diversi

della qualità e della quantità, la qualità starebbe alla quantità come x sta a y. Supposto che x sia maggiore di y, una costituzione equilibrata sarebbe quella per la quale si potesse dire, usando una metafora matematica, che il prodotto della qualità per la sua importanza (per x) è uguale al prodotto della quantità per y. In altre parole, pochi forniti di qualità dovrebbero contare almeno quanto molti senza qualità. Laddove questa proporzione viene violata e i molti superano i pochi "proporzionalmente", cioè con il loro numero valgono più di quanto la quantità conti nel funzionamento della città, si ha una democrazia. Se accade l'inverso si ha un'oligarchia.

εἶδος δημοκρατίας κατὰ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ δήμου ἑκάστου, οἷον ἐὰν μὲν τὸ τῶν γεωργῶν ὑπερτείνῃ πλῆθος, τὴν πρώτην δημοκρατίαν, ἐὰν δὲ τὸ τῶν βαναύσων καὶ μισθαρνούντων, τὴν τελευταίαν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας τὰς μεταξὺ τούτων· ὅπου δὲ τὸ τῶν εὐπόρων καὶ γνωρίμων μᾶλλον ὑπερτείνει τῷ ποιῷ ἢ λείπεται τῷ ποσῷ, ἐνταῦθα ὀλιγαρχίαν, καὶ τῆς ὀλιγαρχίας τὸν αὐτὸν τρόπον ἕκαστον εἶδος κατὰ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ ὀλιγαρχικοῦ πλήθους.

δεῖ δ' ἀεὶ τὸν νομοθέτην ἐν τῇ πολιτείᾳ προσλαμβάνειν τοὺς μέσους· ἄν τε γὰρ ὀλιγαρχικοὺς τοὺς νόμους τιθῇ, στοχάζεσθαι χρὴ τῶν μέσων, ἐάν τε δημοκρατικούς, προσάγεσθαι τοῖς νόμοις τούτους. ὅπου δὲ τὸ τῶν μέσων ὑπερτείνει πλῆθος ἢ συναμφοτέρων τῶν ἄκρων ἢ καὶ θατέρου μόνον, ἐνταῦθ' ἐνδέχεται πολιτείαν εἶναι μόνιμον. οὐθὲν γὰρ φοβερὸν μή
1297a ποτε συμφωνήσωσιν οἱ πλούσιοι τοῖς πένησιν ἐπὶ τούτους· οὐδέποτε γὰρ ἅτεροι βουλήσονται δουλεύειν τοῖς ἑτέροις, κοινοτέραν δ', ἂν ζητῶσιν, οὐδεμίαν εὑρήσουσιν ἄλλην ταύτης. ἐν μέρει γὰρ ἄρχειν οὐκ ἂν ὑπομείνειαν διὰ τὴν ἀπιστίαν τὴν πρὸς ἀλλήλους· πανταχοῦ δὲ πιστότατος ὁ διαιτητής, διαιτητὴς δ' ὁ μέσος. ὅσῳ δ' ἂν ἄμεινον ἡ πολιτεία μειχθῇ, τοσούτῳ μονιμωτέρα. διαμαρτάνουσι δὲ πολλοὶ καὶ τῶν τὰς ἀριστοκρατικὰς βουλομένων ποιεῖν πολιτείας, οὐ μόνον ἐν τῷ πλεῖον νέμειν τοῖς εὐπόροις, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ παρακρούεσθαι τὸν δῆμον. ἀνάγκη γὰρ χρόνῳ ποτὲ ἐκ τῶν ψευδῶν ἀγαθῶν ἀληθὲς συμβῆναι κακόν· αἱ γὰρ πλεονεξίαι τῶν πλουσίων ἀπολλύασι μᾶλλον τὴν πολιτείαν ἢ αἱ τοῦ δήμου.

Ἔστι δ' ὅσα προφάσεως χάριν ἐν ταῖς πολιτείαις σοφί- 13
ζονται πρὸς τὸν δῆμον πέντε τὸν ἀριθμόν, περὶ ἐκκλησίαν, περὶ τὰς ἀρχάς, περὶ δικαστήρια, περὶ ὅπλισιν, περὶ γυμνασίαν· περὶ ἐκκλησίαν μὲν τὸ ἐξεῖναι ἐκκλησιάζειν πᾶσι, ζημίαν δὲ ἐπικεῖσθαι τοῖς εὐπόροις ἐὰν μὴ ἐκκλησι-

tipi di democrazia secondo il tipo di maggioranza popolare: per esempio si ha la forma migliore di democrazia se prevale la massa dei contadini, la peggiore se prevale la massa degli operai e dei salariati e così via per i tipi intermedi. Dove la supremazia qualitativa dei ricchi e dei notabili prevale sulla loro deficienza quantitativa, si ha l'oligarchia nei suoi differenti tipi, determinati dai differenti tipi di maggioranza su cui si regge il governo oligarchico.

Ma il legislatore deve sempre aggiungere alla cittadinanza gli uomini della classe media: se fa leggi oligarchiche, deve provvedere alla classe media, mentre se le fa democratiche, deve fare della classe media un sostegno convinto di quelle leggi. Ma dove la classe media ha la supremazia su entrambi gli estremi o anche su uno solo, è possibile che ci sia una salda costituzione: infatti in questo caso non c'è alcun pericolo che i ricchi si accordino con i poveri contro la classe media, 1297a
perché gli uni non vorranno mai sottoporsi agli altri e, se cercheranno una costituzione che valga per entrambi, non potranno trovarne altra se non, appunto, quella già esistente. Infatti non accetterebbero mai, per la sfiducia reciproca, di esercitare a turno il potere; e del resto l'arbitro è sempre quello in cui si nutre maggior fiducia e in questo caso arbitro è proprio la classe media. E quanto meglio è stata miscelata, tanto più la costituzione è salda. La maggior parte di quelli che vogliono fare costituzioni aristocratiche sbagliano non solo perché danno troppo ai ricchi, ma anche perché tengono lontano il popolo. E di necessità con l'andar del tempo vien poi la volta in cui dai falsi beni deriva il male, perché dall'arroganza dei ricchi deriva la rovina della costituzione più che non dall'arroganza del popolo.

13. Cinque sono i pretesti con i quali nelle costituzioni si inganna il popolo: l'assemblea, le magistrature, i tribunali, l'armamento e gli esercizi ginnici. Per il primo punto si concede a tutti il potere di entrare a far parte dell'assemblea, ma si commina una pena ai ricchi che non vi partecipano, ad es-

άζωσιν, ἢ μόνοις ἢ μείζω πολλῷ, περὶ δὲ τὰς ἀρχὰς τὸ τοῖς μὲν ἔχουσι τίμημα μὴ ἐξεῖναι ἐξόμνυσθαι, τοῖς δ' ἀπόροις ἐξεῖναι, καὶ περὶ τὰ δικαστήρια τοῖς μὲν εὐπόροις εἶναι ζημίαν ἂν μὴ δικάζωσι, τοῖς δ' ἀπόροις ἄδειαν, ἢ τοῖς μὲν μεγάλην τοῖς δὲ μικράν, ὥσπερ ἐν τοῖς Χαρώνδου νόμοις. ἐνιαχοῦ δ' ἔξεστι μὲν πᾶσιν ἀπογραψαμένοις ἐκκλησιάζειν καὶ δικάζειν, ἐὰν δὲ ἀπογραψάμενοι μήτ' ἐκκλησιάζωσι μήτε δικάζωσιν, ἐπίκεινται μεγάλαι ζημίαι τούτοις, ἵνα διὰ μὲν τὴν ζημίαν φεύγωσι τὸ ἀπογράφεσθαι, διὰ δὲ τὸ μὴ ἀπογράφεσθαι μὴ δικάζωσι μηδ' ἐκκλησιάζωσιν. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ τοῦ ὅπλα κεκτῆσθαι καὶ τοῦ γυμνάζεσθαι νομοθετοῦσιν. τοῖς μὲν γὰρ ἀπόροις ἔξεστι μὴ κεκτῆσθαι, τοῖς δ' εὐπόροις ἐπιζήμιον μὴ κεκτημένοις, κἂν μὴ γυμνάζωνται, τοῖς μὲν οὐδεμία ζημία, τοῖς δ' εὐπόροις ἐπιζήμιον, ὅπως οἱ μὲν διὰ τὴν ζημίαν μετέχωσιν, οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ φοβεῖσθαι μὴ μετέχωσιν. ταῦτα μὲν οὖν ὀλιγαρχικὰ σοφίσματα τῆς νομοθεσίας· ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις πρὸς ταῦτ' ἀντισοφίζονται. τοῖς μὲν γὰρ ἀπόροις μισθὸν πορίζουσιν ἐκκλησιάζουσι καὶ δικάζουσιν, τοῖς δ' εὐπόροις οὐδεμίαν τάττουσι ζημίαν. ὥστε φανερὸν ὅτι εἴ τις βούλεται μιγνύναι δικαίως, δεῖ τὰ παρ' ἑκατέροις συνάγειν καὶ τοῖς μὲν μισθὸν πορίζειν τοῖς δὲ ζημίαν· οὕτω γὰρ ἂν κοινωνοῖεν ἅπαντες, ἐκείνως δ' ἡ πολιτεία γίγνεται
1297b τῶν ἑτέρων μόνον. δεῖ δὲ τὴν πολιτείαν εἶναι μὲν ἐκ τῶν τὰ ὅπλα ἐχόντων μόνον· τοῦ δὲ τιμήματος τὸ πλῆθος ἁπλῶς μὲν ὁρισαμένους οὐκ ἔστιν εἰπεῖν τοσοῦτον ⟨δεῖν⟩ ὑπάρχειν,

si soli o ad essi molto più elevata. Per quel che riguarda le magistrature, si proibisce ai ricchi di rifiutarle, mentre questa possibilità viene concessa ai poveri. Quanto ai tribunali, si commina una pena ai ricchi che non vi prendano parte, mentre si lascia libertà ai poveri, oppure si commina ai primi una pena elevata e ai secondi una piccola pena, come è stabilito nelle leggi di Caronda.[46] In alcune città tutti quelli che si sono iscritti possono prendere parte all'assemblea e all'attività dei tribunali; ma se, una volta iscrittisi, non prendono parte a queste attività, allora sono colpiti da gravi pene, perché, intimoriti dalle pene in cui possono incorrere, evitino di iscriversi e, con ciò, di prendere parte all'attività dell'assemblea e dei tribunali. Ad analoghe direttive obbedisce anche la legislazione sul possesso delle armi e sulla pratica degli esercizi ginnici: infatti ai poveri è permesso di non possedere delle armi, mentre per questo sono puniti con pene apposite i ricchi, così come il trascurare gli esercizi ginnici non porta nessuna conseguenza ai primi, ma è perseguito presso i secondi, affinché gli uni continuino a coltivarli per timore della pena e gli altri li trascurino non sollecitati da nessuna punizione.

Questi sono gli accorgimenti legislativi oligarchici; nelle democrazie si trovano accorgimenti contrari e corrispondenti. Infatti si conferisce ai poveri che partecipano all'assemblea e ai tribunali una mercede, mentre non si commina nessuna pena ai ricchi che li disertano. Donde è evidente che, se si vuole fare una giusta contemperanza delle due forme di costituzione, bisogna accogliere elementi dall'una e dall'altra, dando agli uni il premio di intervento e agli altri la pena di assenza: a questo modo tutti vi prenderebbero parte; invece, nei casi precendenti, la costituzione diventerebbe cosa degli uni o degli altri.

La costituzione deve reggersi solo su quelli che hanno il 1297b
possesso delle armi; quanto al censo, non può essere fissato con assoluta precisione in astratto, ma deve essere il massimo

[46] Su Caronda cfr. n. 112 del II libro.

ἀλλὰ σκεψαμένους τὸ πόσον ἐπιβάλλει μακρότατον ὥστε τοὺς μετέχοντας τῆς πολιτείας εἶναι πλείους τῶν μὴ μετεχόντων, τοῦτο τάττειν. ἐθέλουσι γὰρ οἱ πένητες καὶ μὴ μετέχοντες τῶν τιμῶν ἡσυχίαν ἔχειν, ἐὰν μήτε ὑβρίζῃ τις αὐτοὺς μήτε ἀφαιρῆται μηθὲν τῆς οὐσίας. ἀλλὰ τοῦτο οὐ ῥᾴδιον· οὐ γὰρ ἀεὶ συμβαίνει χαρίεντας εἶναι τοὺς μετέχοντας τοῦ πολιτεύματος. καὶ εἰώθασι δέ, ὅταν πόλεμος ᾖ, ὀκνεῖν, ἂν μὴ λαμβάνωσι τροφήν, ἄποροι δὲ ὦσιν· ἐὰν δὲ πορίζῃ τις τροφήν, βούλονται πολεμεῖν.

ἔστι δὲ ἡ πολιτεία παρ' ἐνίοις οὐ μόνον ἐκ τῶν ὁπλιτευόντων ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν ὡπλιτευκότων· ἐν Μαλιεῦσι δὲ ἡ μὲν πολιτεία ἦν ἐκ τούτων, τὰς δὲ ἀρχὰς ᾑροῦντο ἐκ τῶν στρατευομένων. καὶ ἡ πρώτη δὲ πολιτεία ἐν τοῖς Ἕλλησιν ἐγένετο μετὰ τὰς βασιλείας ἐκ τῶν πολεμούντων, ἡ μὲν ἐξ ἀρχῆς ἐκ τῶν ἱππέων (τὴν γὰρ ἰσχὺν καὶ τὴν ὑπεροχὴν ἐν τοῖς ἱππεῦσιν ὁ πόλεμος εἶχεν· ἄνευ μὲν γὰρ συντάξεως ἄχρηστον τὸ ὁπλιτικόν, αἱ δὲ περὶ τῶν τοιούτων ἐμπειρίαι καὶ τάξεις ἐν τοῖς ἀρχαίοις οὐχ ὑπῆρχον, ὥστ' ἐν τοῖς ἱππεῦσιν εἶναι τὴν ἰσχύν), αὐξανομένων δὲ τῶν πόλεων καὶ τῶν ἐν τοῖς ὅπλοις ἰσχυσάντων μᾶλλον πλείους μετεῖχον τῆς πολιτείας· διόπερ ἃς νῦν καλοῦμεν πολιτείας, οἱ πρότερον ἐκάλουν δημοκρατίας· ἦσαν δὲ αἱ ἀρχαῖαι πολιτεῖαι εὐλόγως ὀλιγαρχικαὶ καὶ βασιλικαί. δι' ὀλιγανθρωπίαν γὰρ οὐκ εἶχον πολὺ τὸ μέσον, ὥστ' ὀλίγοι τε ὄντες τὸ πλῆθος καὶ κατὰ τὴν σύνταξιν φαῦλοι ὑπέμενον τὸ ἄρχεσθαι. διὰ

[47] Il golfo Maliaco era a sud della Tessaglia.

[48] Per un'altra rassegna della successione delle forme costituzionali cfr. III, 15, 1286b, 8 sgg. Là la vicenda storica era dominata dal *tramonto della virtù*, alla quale succede l'interesse per la ricchezza, con l'instaurazione dell'oligarchia, che prende il posto della monarchia e dell'aristocrazia originarie. L'oligarchia genera la tirannide e questa la democrazia. Nel IV libro invece l'evoluzione costituzionale ha come punto di

che tuttavia permetta ancora che il numero di coloro che partecipano ai diritti politici sia superiore a quello di coloro che non vi partecipano. Infatti i poveri, anche se non partecipano ai poteri politici, si mantengono quieti, se nessuno esercita su di loro la violenza né strappa loro una parte dei loro beni. E tuttavia ciò non è facile, perché non sempre accade che i governanti abbiano buone intenzioni. In stato di guerra poi i poveri di solito rimangono titubanti, se non si provvede al loro mantenimento e li si lascia senza risorse, mentre prendono volentieri le armi quando qualcuno pensa al loro sostentamento.

In alcune costituzioni i diritti politici spettano non solo a chi maneggia le armi, ma anche a chi in passato ha fatto parte dell'esercito. Tra i Malii[47] anche costoro fanno parte della cittadinanza, ma solo quelli che sono effettivamente nell'esercito possono essere eletti alle cariche politiche. La prima costituzione[48] sorta in Grecia dopo la monarchia era costituita soltanto di guerrieri, anzi, agli inizi, di cavalieri (perché allora il nerbo dell'esercito era la cavalleria, cui spettava la decisione delle sorti delle battaglie, dal momento che la fanteria senza ordine è inutile e gli antichi non avevano esperienza intorno al suo ordinamento, sicché la cavalleria costituiva l'unica forza); ma con il crescere delle città e con l'aumento dell'importanza delle fanterie salì il numero di quelli che prendevano parte al potere politico. Perciò un tempo si chiamavano democrazie quelle che ora si chiamano regimi costituzionali. Quelle antiche costituzioni erano probabilmente oligarchiche e regie: infatti per l'esiguità della popolazione la classe media non era numerosa, sicché, costituita di pochi elementi non molto importanti nell'ordinamento politico, era piuttosto sottomessa.

riferimento il mutamento della *struttura militare*. Dopo la monarchia originaria nascono società oligarchiche di guerrieri, soprattutto di cavalieri, nelle quali è assente la classe media; poi con la comparsa della fanteria oplitica (cioè con armatura pesante, disposta in formazione serrata), sorge la democrazia arcaica, che però era una specie di regime costituzionale. In entrambi gli schemi ha una parte importante l'aumento della popolazione e la crescita delle città.

τίνα μὲν οὖν εἰσιν αἰτίαν αἱ πολιτεῖαι πλείους, καὶ διὰ τί παρὰ τὰς λεγομένας ἕτεραι (δημοκρατία τε γὰρ οὐ μία τὸν ἀριθμόν ἐστι, καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως), ἔτι δὲ τίνες αἱ διαφοραὶ καὶ διὰ τίνα αἰτίαν συμβαίνει, πρὸς δὲ τούτοις τίς ἀρίστη τῶν πολιτειῶν ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον εἰπεῖν, καὶ τῶν ἄλλων ποία ποίοις ἁρμόττει τῶν πολιτειῶν, εἴρηται.

Πάλιν δὲ καὶ κοινῇ καὶ χωρὶς περὶ ἑκάστης λέγωμεν 14
περὶ τῶν ἐφεξῆς, λαβόντες ἀρχὴν τὴν προσήκουσαν αὐτῶν. ἔστι δὴ τρία μόρια τῶν πολιτειῶν πασῶν, περὶ ὧν δεῖ θεωρεῖν τὸν σπουδαῖον νομοθέτην ἑκάστῃ τὸ συμφέρον· ὧν ἐχόντων καλῶς ἀνάγκη τὴν πολιτείαν ἔχειν καλῶς, καὶ τὰς πολιτείας ἀλλήλων διαφέρειν ἐν τῷ διαφέρειν ἕκαστον τούτων. ἔστι δὲ τῶν τριῶν τούτων ἓν μέν τι τὸ βουλευόμενον
1298a περὶ τῶν κοινῶν, δεύτερον δὲ τὸ περὶ τὰς ἀρχάς (τοῦτο δ' ἐστὶ τίνας δεῖ καὶ τίνων εἶναι κυρίας, καὶ ποίαν τινὰ δεῖ γίνεσθαι τὴν αἵρεσιν αὐτῶν), τρίτον δέ τί τὸ δικάζον. κύριον δ' ἐστὶ τὸ βουλευόμενον περὶ πολέμου καὶ εἰρήνης, καὶ συμμαχίας καὶ διαλύσεως, καὶ περὶ νόμων, καὶ περὶ θανάτου καὶ φυγῆς καὶ δημεύσεως, καὶ περὶ ἀρχῶν αἱρέσεως καὶ τῶν εὐθυνῶν. ἀναγκαῖον δ' ἤτοι πᾶσι τοῖς πολίταις ἀποδίδοσθαι πάσας ταύτας τὰς κρίσεις ἢ τισὶ πάσας (οἷον ἀρχῇ τινὶ μιᾷ ἢ πλείοσιν, ἢ ἑτέραις ἑτέρας) ἢ τινὰς μὲν αὐτῶν πᾶσι τινὰς δὲ τισίν.

τὸ μὲν οὖν πάντας καὶ περὶ ἁπάντων δημοτικόν· τὴν τοιαύτην

[49] Il testo è un po' contorto. C'è un *primo corno* di *un'alternativa principale*, costituita sul presupposto che *tutte le competenze politiche costituiscano un blocco inscindibile*. Qui si apre un'*alternativa subordinata*, perché questo blocco può essere attribuito a *tutti* i cittadini o può essere riservato solo ad *alcuni*. Nel primo caso è sovrana l'assemblea; nel secondo caso le competenze politiche vengono esercitate attraverso magistrature apposite. Ma qui si aprono *ulteriori alternative*, perché le ma-

Con ciò si è detto per quale ragione vi siano più forme di costituzione, perché vi siano delle altre forme oltre a quelle comunemente enumerate (dal momento che ci sono non un solo tipo ma più specie di democrazia come di altre forme di governo), inoltre quali siano queste differenze e perché si verifichino e, infine, quale sia, in generale, la migliore costituzione e quale tra le altre si adatti a individui determinati.

14. Ora abbordiamo l'argomento successivo al precedente assumendo un principio adatto e considerando le costituzioni in generale e ognuna di esse caso per caso. In ogni costituzione vi sono tre parti cui il buon legislatore deve prestare attenzione, tenendo presente ciò che conviene a ciascuna di esse. Dalla loro buona sistemazione dipende la buona sistemazione di tutta la costituzione, e dalla loro differenza dipendono le differenze reciproche tra le costituzioni. Di queste parti una è quella che delibera intorno agli affari di interesse comune, l'altra quella costituita dai magistrati (di cui bisogna 1298a
definire la natura, la competenza e il sistema di elezione) e la terza è il corpo giudiziario.

Il corpo deliberativo è sovrano in materia di guerra e pace, alleanza e rottura dei trattati, leggi, condanne a morte, esilio, confisca dei beni, elezione e rendiconto dei magistrati. È necessario che tutte queste competenze siano attribuite a tutti i cittadini o solo ad alcuni (per esempio a un'unica magistratura oppure a più magistrature o alcune ad alcune magistrature e altre ad altre) o che alcune competenze siano date a tutti i cittadini, riservandone altre ad alcuni soltanto.[49]

L'assegnare a tutti i cittadini il diritto di deliberare intorno

gistrature possono essere una sola (cui spetta tutto il blocco delle competenze) o più di una (e di nuovo ad esse *globalmente* spetta tutto il blocco delle competenze); oppure il blocco delle competenze può essere *distribuito* all'interno delle magistrature, sicché ad alcune tocchino alcune attribuzioni, ad altre altre. Il *secondo corno* dell'*alternativa principale* è costituito dalla *differenziazione delle competenze*: alcune sono assegnate a *tutti* i cittadini (cioè all'assemblea) e altre solo ad *alcuni* (cioè a magistrature specializzate).

γὰρ ἰσότητα ζητεῖ ὁ δῆμος. εἰσὶ δὲ οἱ τρόποι τοῦ πάντας πλείους, εἷς μὲν τὸ κατὰ μέρος ἀλλὰ μὴ πάντας ἀθρόους (ὥσπερ ἐν τῇ πολιτείᾳ τῇ Τηλεκλέους ἐστὶ τοῦ Μιλησίου· καὶ ἐν ἄλλαις δὲ πολιτείαις βουλεύονται αἱ συναρχίαι συνιοῦσαι, εἰς δὲ τὰς ἀρχὰς βαδίζουσι πάντες κατὰ μέρος ἐκ τῶν φυλῶν καὶ τῶν μορίων τῶν ἐλαχίστων παντελῶς, ἕως ἂν διεξέλθῃ διὰ πάντων), συνιέναι δὲ μόνον περί τε νόμων θέσεως καὶ τῶν περὶ τῆς πολιτείας, καὶ τὰ παραγγελλόμενα ἀκουσομένους ὑπὸ τῶν ἀρχόντων· ἄλλος δὲ τρόπος τὸ πάντας ἀθρόους, συνιέναι δὲ μόνον πρός τε τὰς ἀρχαιρεσίας [αἱρησομένους] καὶ πρὸς τὰς νομοθεσίας καὶ περὶ πολέμου καὶ εἰρήνης καὶ πρὸς εὐθύνας, τὰ δ' ἄλλα τὰς ἀρχὰς βουλεύεσθαι τὰς ἐφ' ἑκάστοις τεταγμένας, αἱρετὰς οὔσας ἐξ ἁπάντων ἢ κληρωτάς· ἄλλος δὲ τρόπος τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς εὐθύνας ἀπαντᾶν τοὺς πολίτας, καὶ περὶ πολέμου βουλευσομένους καὶ συμμαχίας, τὰ δ' ἄλλα τὰς ἀρχὰς διοικεῖν αἱρετὰς οὔσας, ὅσας ἐνδέχεται, τοιαῦται δ' εἰσὶν ὅσας ἄρχειν ἀναγκαῖον τοὺς ἐπισταμένους· τέταρτος δὲ τρόπος τὸ πάντας περὶ πάντων βουλεύεσθαι συνιόντας, τὰς δ' ἀρχὰς περὶ μηθενὸς κρίνειν ἀλλὰ μόνον προανακρίνειν, ὅνπερ ἡ τελευταία δημοκρατία νῦν διοικεῖται τρόπον, ἣν ἀνάλογόν φαμεν εἶναι ὀλιγαρχίᾳ τε δυναστευτικῇ καὶ μοναρχίᾳ τυραννικῇ. οὗτοι μὲν οὖν οἱ τρόποι δημοκρατικοὶ πάντες, τὸ δὲ τινὰς περὶ πάντων ὀλιγαρχι-

a tutti i casi è democratico, in quanto il popolo cerca appunto questo tipo di uguaglianza. Tuttavia vi sono diversi modi per realizzare questa partecipazione generale. Uno di essi si ha quando le deliberazioni non sono prese dall'assemblea dei cittadini riuniti tutti insieme, ma secondo turni (come avviene nella costituzione di Telecle di Mileto;[50] in altre costituzioni deliberano i corpi dei magistrati riuniti, ma tutti arrivano alle magistrature a turno in base alle tribù e alle suddivisioni più piccole, fino a che tutti abbiano compiuto il loro mandato); le riunioni generali si hanno solo quando si deve deliberare intorno alle leggi, alle questioni costituzionali e si devono ricevere le comunicazioni dei governanti. Secondo un altro sistema la deliberazione dovrebbe spettare solo al corpo dei cittadini radunati tutti insieme; e queste riunioni dovrebbero avvenire solo per l'elezione dei magistrati, per la promulgazione delle leggi, per la deliberazione della guerra e della pace e per il rendiconto dei magistrati, mentre le altre questioni dovrebbero spettare a magistrature appositamente istituite per esse, sia che i loro titolari siano eletti, sia che siano estratti a sorte. Un altro sistema ancora stabilisce che i cittadini debbono riunirsi per deliberare sulle magistrature e per il loro rendiconto, oltre che per decidere la guerra e stipulare le alleanze, mentre tutte le altre questioni spetterebbero alle magistrature elettive che è possibile istituire, e che devono essere ricoperte da uomini effettivamente esperti. Adottando un quarto sistema tutti dovrebbero deliberare, riunendosi, intorno a tutte le questioni, sicché alle magistrature non resterebbe più nessuna competenza specifica, ma solo il potere di preparare le deliberazioni; il che avviene ora nelle estreme democrazie che consideriamo analoghe alla oligarchia signorile[51] e alla monarchia tirannica.

Mentre i sistemi testé esaminati sono tutti di stampo democratico, quelli in base ai quali ad alcuni sono riservate tut-

[50] Di Telecle di Mileto non si sa nulla oltre quel che dice qui Aristotele.
[51] Per la signoria cfr. sopra n. 22.

κόν. ἔχει δὲ καὶ τοῦτο διαφορὰς πλείους. ὅταν μὲν γὰρ ἀπὸ τιμημάτων μετριωτέρων αἱρετοί τε ὦσι καὶ πλείους διὰ τὴν μετριότητα τοῦ τιμήματος, καὶ περὶ ὧν ὁ νόμος ἀπαγορεύει μὴ κινῶσιν ἀλλ' ἀκολουθῶσι, καὶ ἐξῇ κτωμένῳ τὸ τίμημα μετέχειν, ὀλιγαρχία μὲν πολιτικὴ δέ ἐστιν ἡ τοιαύτη διὰ τὸ μετριάζειν· ὅταν δὲ μὴ πάντες τοῦ βουλεύε-
1298b σθαι μετέχωσιν ἀλλ' αἱρετοί, κατὰ νόμον δ' ἄρχωσιν ὥσπερ καὶ πρότερον, ὀλιγαρχικόν· ὅταν δὲ καὶ αἱρῶνται αὐτοὶ αὑτοὺς οἱ κύριοι τοῦ βουλεύεσθαι, καὶ ὅταν παῖς ἀντὶ πατρὸς εἰσίῃ καὶ κύριοι τῶν νόμων ὦσιν, ὀλιγαρχικωτάτην ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τάξιν ταύτην. ὅταν δὲ τινῶν τινές, οἷον πολέμου μὲν καὶ εἰρήνης καὶ εὐθυνῶν πάντες, τῶν δὲ ἄλλων ἄρχοντες, καὶ οὗτοι αἱρετοί, μὴ κληρωτοί, ἀριστοκρατία ἡ πολιτεία. ἐὰν δ' ἐνίων μὲν αἱρετοὶ ἐνίων δὲ κληρωτοί, καὶ κληρωτοὶ ἢ ἁπλῶς ἢ ἐκ προκρίτων, ἢ κοινῇ αἱρετοὶ καὶ κληρωτοί, τὰ μὲν πολιτείας ἀριστοκρατικῆς ἐστι τούτων, τὰ δὲ πολιτείας αὐτῆς.

διῄρηται μὲν οὖν τὸ βουλευόμενον πρὸς τὰς πολιτείας τοῦτον τὸν τρόπον, καὶ διοικεῖ ἑκάστη πολιτεία κατὰ τὸν εἰρημένον διορισμόν· συμφέρει δὲ δημοκρατίᾳ [τε] τῇ μάλιστ' εἶναι δοκούσῃ δημοκρατίᾳ νῦν (λέγω

te le deliberazioni sono di stampo oligarchico, per quanto anche qui ci siano molte differenze. Quando quelli che deliberano sono scelti in base a un censo non molto elevato e sono piuttosto numerosi, appunto per la modestia della ricchezza richiesta, quando non si tenta di modificare le cose che la legge vieta di modificare, ma invece ci si assoggetta ad essa, e quando a chi possiede il censo richiesto è possibile partecipare al governo, allora si ha un'oligarchia costituzionale[52] appunto per la sua moderazione. Quando non tutti possono prendere parte alle assemblee deliberative, ma solo quelli che 1298b sono scelti, e tuttavia governano secondo le leggi, come nel caso precedente, allora si ha un governo oligarchico. Quando poi coloro che detengono la sovranità nei corpi deliberativi si scelgono gli uni con gli altri, quando il figlio succede al padre nel posto che questi ha lasciato libero, quando costoro pretendono di essere padroni assoluti delle leggi, allora si ha ancora, necessariamente, un governo oligarchico estremo.

Quando alcuni esercitano solo alcuni poteri (per esempio quando tutti deliberano sulla guerra e sulla pace e sul rendiconto delle magistrature, mentre ai magistrati soltanto spettano tutte le altre mansioni, a magistrati elettivi e non sorteggiati) si ha una costituzione aristocratica. Se alcuni affari sono di competenza di magistrati eletti e altri di magistrati estratti a sorte (sia che si tratti di un'estrazione semplice o di una estrazione fatta da un elenco già votato) oppure gli uni e gli altri deliberano in comune, allora si hanno elementi misti dell'aristocrazia e del regime costituzionale.

Sono state così esaminate tutte le posizioni che il potere deliberativo ha nelle diverse costituzioni, e ciascuna di esse adotta uno dei sistemi che abbiamo distinto. Alla democrazia, a quella che oggi sembra esserlo più di ogni altra (cioè quel-

[52] Il testo reca (1298a, 39) ὀλιγαρχία πολιτική. Spesso questa espressione è intesa come se significasse "oligarchia affine al regime costituzionale". Forse essa significa qualcosa come "oligarchia civica" o "civile", cioè rispettosa della struttura politica della città. Per questo abbiamo tradotto quell'espressione con «oligarchia costituzionale».

δὲ τοιαύτην ἐν ᾗ κύριος ὁ δῆμος καὶ τῶν νόμων ἐστίν) πρὸς τὸ βουλεύεσθαι βέλτιον τὸ αὐτὸ ποιεῖν ὅπερ ἐπὶ τῶν δικαστηρίων ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις (τάττουσι γὰρ ζημίαν τούτοις οὓς βούλονται δικάζειν, ἵνα δικάζωσιν, οἱ δὲ δημοτικοὶ μισθὸν τοῖς ἀπόροις), τοῦτο δὴ καὶ περὶ τὰς ἐκκλησίας ποιεῖν (βουλεύσονται γὰρ βέλτιον κοινῇ βουλευόμενοι πάντες, ὁ μὲν δῆμος μετὰ τῶν γνωρίμων, οὗτοι δὲ μετὰ τοῦ πλήθους), συμφέρει δὲ καὶ τὸ αἱρετοὺς εἶναι τοὺς βουλευομένους, ἢ κληρωτοὺς ἴσους ἐκ τῶν μορίων, συμφέρει δέ, κἂν ὑπερβάλλωσι πολὺ κατὰ τὸ πλῆθος οἱ δημοτικοὶ τῶν πολιτῶν, ἢ μὴ πᾶσι διδόναι μισθόν, ἀλλ' ὅσοι σύμμετροι πρὸς τὸ τῶν γνωρίμων πλῆθος, ἢ ἀποκληροῦν τοὺς πλείους· ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις ἢ προσαιρεῖσθαί τινας ἐκ τοῦ πλήθους, ἢ κατασκευάσαντας ἀρχεῖον οἷον ἐν ἐνίαις πολιτείαις ἐστὶν οὓς καλοῦσι προβούλους καὶ νομοφύλακας, [καὶ] περὶ τούτων χρηματίζειν περὶ ὧν ἂν οὗτοι προβουλεύσωσιν (οὕτω γὰρ μεθέξει ὁ δῆμος τοῦ βουλεύεσθαι, καὶ λύειν οὐθὲν δυνήσεται τῶν περὶ τὴν πολιτείαν), ἔτι ἢ ταὐτὰ ψηφίζεσθαι τὸν δῆμον ἢ μηθὲν ἐναντίον τοῖς εἰσφερομένοις, ἢ τῆς συμβουλῆς μὲν μεταδιδόναι πᾶσι, βουλεύεσθαι δὲ τοὺς ἄρχοντας. καὶ τὸ ἀντικείμενον δὲ τοῦ ἐν ταῖς πολιτείαις γιγνομένου δεῖ ποιεῖν. ἀποψηφιζόμενον μὲν γὰρ κύριον δεῖ ποιεῖν τὸ πλῆθος, καταψηφιζόμενον δὲ μὴ κύριον, ἀλλ' ἐπαναγέσθω πάλιν ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας. ἐν γὰρ ταῖς πολιτείαις ἀνεστραμμένως

[53] Il termine «parti» usato dal testo è ambiguo, perché può significare il popolo e i notabili, dei quali appunto si sta parlando, o anche le tribù e le altre ripartizioni della cittadinanza, delle quali si teneva conto nelle elezioni e nei sorteggi delle cariche cittadine.

[54] I *probuli* erano un comitato incaricato di preparare proposte da sottoporre agli organi competenti.

la in cui il popolo è sovrano anche sulle leggi), conviene, per migliorare il potere deliberativo, fare per esso ciò che nelle oligarchie si fa per il potere giudiziario. Nelle oligarchie si infliggono pene a quelli che si intendono far partecipare all'attività dei tribunali, quando li disertano, appunto per eliminare questa mancanza, mentre nelle democrazie si danno ricompense ai poveri. Conviene estendere quel provvedimento oligarchico all'assemblea deliberativa. Infatti le deliberazioni riescono meglio quando esse sono prese da tutti, il popolo con i notabili e questi a loro volta con il popolo. È poi conveniente non solo che i consiglieri, eletti o estratti a sorte, provengano in numero uguale da tutte le parti,[53] ma anche che, se il popolo eccede di molto, per numero, sugli altri cittadini, o la mercede non sia concessa a tutti, ma solo a un numero commisurato a quello dei notabili, o che i popolani in eccedenza siano esclusi per mezzo del sorteggio.

Nelle oligarchie, o bisogna accogliere alcuni membri della massa del popolo o istituire magistrature come quelle che in alcune città sono chiamate dei *probuli*[54] e dei *guardiani della legge*[55] e deliberare intorno a quelle questioni che esse hanno già esaminato e preparato: a questo modo il popolo prende parte alle deliberazioni, ma non può abolire nulla della costituzione. Un altro sistema sarebbe quello in base al quale il popolo potesse solo votare ciò che è proposto, o almeno non potesse votare il contrario di ciò che è proposto; oppure la concessione del potere consultivo al popolo e il deferimento di quello deliberativo ai magistrati. Bisogna fare proprio l'opposto di ciò che avviene nei regimi costituzionali, in quanto al popolo si deve concedere il potere di respingere, non quello di approvare, ché in questo caso la questione ritorna ai magistrati. Proprio l'opposto si fa nei regimi costitu-

[55] Nel III libro (16, 1287a, 21) Aristotele dice che, se si assegna il primato alla legge, allora, nel caso che ci siano cittadini eccellenti, ai quali si debba affidare il potere, costoro devono essere «guardiani della legge». Forse un corpo di guardiani delle leggi fu istituito ad Atene poco prima del 323 a.C.

ποιοῦσιν· οἱ γὰρ ὀλίγοι ἀποψηφισάμενοι μὲν κύριοι, κατα-
ψηφισάμενοι δὲ οὐ κύριοι, ἀλλ' ἐπανάγεται εἰς τοὺς πλεί-
1299a ους αἰεί. περὶ μὲν οὖν τοῦ βουλευομένου καὶ τοῦ κυρίου
[δεῖ] τῆς πολιτείας τοῦτον διωρίσθω τὸν τρόπον.

Ἐχομένη δὲ τούτων ἐστὶν ἡ περὶ τὰς ἀρχὰς διαίρεσις. 15
ἔχει γὰρ καὶ τοῦτο τὸ μόριον τῆς πολιτείας πολλὰς διαφοράς, πόσαι τε ἀρχαί, καὶ κύριαι τίνων, καὶ περὶ χρόνου, πόσος ἑκάστης ἀρχῆς (οἱ μὲν γὰρ ἑξαμήνους, οἱ δὲ δι' ἐλάττονος, οἱ δ' ἐνιαυσίας, οἱ δὲ πολυχρονιωτέρας ποιοῦσι τὰς ἀρχάς), καὶ πότερον εἶναι δεῖ τὰς ἀρχὰς ἀιδίους ἢ πολυχρονίους ἢ μηδέτερον ἀλλὰ πλεονάκις τοὺς αὐτούς, ἢ μὴ τὸν αὐτὸν δὶς ἀλλ' ἅπαξ μόνον, ἔτι δὲ περὶ τὴν κατάστασιν τῶν ἀρχῶν, ἐκ τίνων δεῖ γίνεσθαι καὶ ὑπὸ τίνων καὶ πῶς. περὶ πάντων γὰρ τούτων δεῖ δύνασθαι διελεῖν κατὰ πόσους ἐνδέχεται γενέσθαι τρόπους, κἄπειτα προσαρμόσαι ὁποίαις ⟨αἱ⟩ ποιαὶ πολιτείαις συμφέρουσιν. ἔστι δὲ οὐδὲ τοῦτο διορίσαι ῥᾴδιον, ποίας δεῖ καλεῖν ἀρχάς· πολλῶν γὰρ ἐπιστατῶν ἡ πολιτικὴ κοινωνία δεῖται, διόπερ ⟨οὐ⟩ πάντας οὔτε τοὺς αἱρετοὺς οὔτε τοὺς κληρωτοὺς ἄρχοντας θετέον, οἷον τοὺς ἱερεῖς πρῶτον (τοῦτο γὰρ ἕτερόν τι παρὰ τὰς πολιτικὰς ἀρχὰς θετέον)· ἔτι δὲ καὶ χορηγοὶ καὶ κήρυκες [δ'] αἱροῦνται καὶ πρεσβευταί. εἰσὶ δὲ αἱ μὲν πολιτικαὶ τῶν ἐπιμελειῶν, ἢ πάντων τῶν πολιτῶν πρός τινα πρᾶξιν, οἷον στρατηγὸς στρατευομένων, ἢ κατὰ μέρος, οἷον ὁ γυναικονόμος ἢ παιδονόμος· αἱ δ' οἰκονομικαί (πολλάκις γὰρ αἱροῦνται σιτομέτρας)·

[56] La coregia era una delle liturgie, cioè un obbligo, gravante sui cittadini più ricchi, di provvedere a proprie spese a pubbliche funzioni. In particolare i coreghi dovevano provvedere alle spese necessarie ad allestire un coro e a organizzarlo.

[57] La *Costituzione di Atene* (51, 3) parla di guardie frumentarie (σιτοφύλακες), mentre qui il testo parla di σιτομέτρας, che, in altre città, dovevano svolgere una funzione equivalente a quella delle guardie fru-

zionali, dove i pochi sono padroni di bocciare, ma non di approvare una proposta che deve sempre essere inviata all'esame dell'assemblea. Questi sono i punti che si devono stabili- 1299a
re sul potere deliberativo e sulla sovranità nella costituzione.

15. L'argomento che ora ci si offre è la divisione delle magistrature; ché anche questo elemento della costituzione ha molte differenze. Quante sono le magistrature? Quale la loro competenza? Quant'è la durata di ciascuna di esse (alcuni le fanno durare sei mesi, altri meno, altri un anno, alcuni le fanno durare ancora più a lungo)? Devono essere vitalizie o solo durare per molto tempo? O né l'una né l'altra cosa? Ma possono le stesse cariche essere ricoperte più volte dalle stesse persone? O ciascuno può occuparle una volta sola? Quanto alla designazione dei magistrati, bisogna chiedersi da quale cerchia essi debbano essere scelti, da chi e come. In tutte queste cose bisogna prima distinguere quante configurazioni si diano e poi cercare le corrispondenze, cioè quali configurazioni siano utili ai particolari tipi di costituzione.

Non è facile neppure determinare quali funzioni si debbano chiamare magistrature. Infatti la comunità politica ha bisogno di molti ufficiali, sicché non tutti quelli che sono stati eletti o sorteggiati a una carica pubblica debbono essere considerati come magistrati, per esempio i sacerdoti in primo luogo, in quanto il loro compito è un qualcosa di diverso dalle cariche politiche; altrettanto dicasi per i coreghi,[56] gli araldi o per quelli che sono eletti come ambasciatori. Alcune mansioni hanno carattere politico o perché dirigono tutti i cittadini al compimento di una certa azione, com'è il caso del generale che comanda i soldati, o perché dirigono una parte dei cittadini, com'è il caso di chi sovrintende alle donne o ai bambini. Altre mansioni hanno carattere amministrativo (spesso infatti si eleggono anche i distributori di grano);[57] al-

mentarie ateniesi. Questi uffici nascevano dal bisogno di garantire l'approvvigionamento del grano e di controllarne il commercio, soprattutto in periodi di carestia.

αἱ δ᾽ ὑπηρετικαὶ καὶ πρὸς ἅς, ἂν εὐπορῶσι, τάττουσι δούλους. μάλιστα δ᾽ ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν ἀρχὰς λεκτέον ταύτας ὅσαις ἀποδέδοται βουλεύσασθαί τε περὶ τινῶν καὶ κρῖναι καὶ ἐπιτάξαι, καὶ μάλιστα τοῦτο· τὸ γὰρ ἐπιτάττειν ἀρχικώτερόν ἐστιν. ἀλλὰ ταῦτα διαφέρει πρὸς μὲν τὰς χρήσεις οὐδὲν ὡς εἰπεῖν (οὐ γάρ πω κρίσις γέγονεν ἀμφισβητούντων περὶ τοῦ ὀνόματος), ἔχει δέ τιν᾽ ἄλλην διανοητικὴν πραγματείαν.

ποῖαι δ᾽ ἀρχαὶ καὶ πόσαι ἀναγκαῖαι εἰ ἔσται πόλις, καὶ ποῖαι ἀναγκαῖαι μὲν οὔ, χρήσιμοι δὲ πρὸς σπουδαίαν πολιτείαν, μᾶλλον ἄν τις ἀπορήσειε πρὸς ἅπασάν τε δὴ πολιτείαν καὶ δὴ καὶ τὰς μικρὰς πόλεις. ἐν μὲν γὰρ δὴ ταῖς μεγάλαις ἐνδέχεταί τε καὶ δεῖ μίαν τετάχθαι πρὸς ἓν ἔργον (πολλούς τε γὰρ εἰς τὰ ἀρχεῖα ἐνδέχεται βαδίζειν διὰ τὸ πολλοὺς εἶναι τοὺς πολίτας, ὥστε τὰς μὲν διαλείπειν πολὺν χρόνον τὰς δ᾽ ἅπαξ ἄρχειν, καὶ βέλτιον ἕκαστον ἔργον τυγχάνει τῆς ἐπιμελείας μονοπραγματούσης
1299b ἢ πολυπραγματούσης)· ἐν δὲ ταῖς μικραῖς ἀνάγκη συνάγειν εἰς ὀλίγους πολλὰς ἀρχάς (διὰ γὰρ ὀλιγανθρωπίαν οὐ ῥᾴδιόν ἐστι πολλοὺς ἐν ταῖς ἀρχαῖς εἶναι· τίνες γὰρ οἱ τούτοις ἔσονται διαδεξόμενοι πάλιν;). δέονται δ᾽ ἐνίοτε τῶν αὐτῶν ἀρχῶν καὶ νόμων αἱ μικραὶ ταῖς μεγάλαις· πλὴν αἱ μὲν δέονται πολλάκις τῶν αὐτῶν, ταῖς δ᾽ ἐν πολλῷ χρόνῳ τοῦτο συμβαίνει, διόπερ οὐθὲν κωλύει πολλὰς ἐπιμελείας ἅμα προστάττειν (οὐ γὰρ ἐμποδιοῦσιν ἀλλήλαις), καὶ πρὸς τὴν ὀλιγανθρωπίαν ἀναγκαῖον τὰ ἀρχεῖα οἷον

tre ancora sono di carattere subordinato e ad esse si prepongono, nelle città ricche, gli schiavi pubblici. Ma magistrature vere e proprie vanno chiamate soprattutto, per dirla in breve, quelle cui è connesso il potere di deliberare intorno a qualche cosa, di giudicare e di comandare, soprattutto di comandare, che è il requisito più strettamente proprio dell'autorità. Ma tutte queste questioni non hanno nessuna rilevanza pratica, per così dire, dal momento che si tratta di una controversia verbale che non è ancora stata decisa; e tuttavia è possibile trattarne speculativamente.

Quali e quante magistrature siano necessarie per la sussistenza stessa della città, quali non siano necessarie ma utili perché la città possa esistere bene sono problemi che si pongono per ogni costituzione, ma soprattutto per le piccole città. Infatti nelle grandi città è possibile, anzi bisogna, che ci sia una magistratura per ogni funzione (perché, essendo alto il numero dei cittadini, molti possono adire alle pubbliche cariche, e mentre alcune cariche possono essere occupate con lunghi intervalli, altre possono essere esercitate per una volta sola; e ogni cosa riesce meglio se è compiuta da chi ha un solo incarico piuttosto che da chi ne ha più di uno). Invece nel- 1299b
le piccole città bisogna riunire molte cariche nelle mani di poche persone perché, per l'esiguo numero della popolazione, non è facile far sì che molte persone siano impegnate nelle magistrature: chi infatti assicurerà sempre la successione in tutte le magistrature? A volte le piccole città hanno bisogno delle stesse magistrature e leggi delle grandi città, senonché queste hanno bisogno spesso delle stesse magistrature, quelle a distanza di molto tempo. Perciò nulla impedisce che più compiti siano affidati a una sola magistratura (dal momento che non si intralciano l'una con l'altra) e che alla scarsezza degli abitanti si rimedi escogitando delle magistrature che siano come delle lampade militari.[58]

[58] Le lampade militari erano probabilmente oggetti che potevano servire a più di un uso. Per un paragone del genere cfr. n. 4 del I libro.

ὀβελισκολύχνια ποιεῖν. ἐὰν οὖν ἔχωμεν λέγειν πόσας ἀναγκαῖον ὑπάρχειν πάσῃ πόλει, καὶ πόσας οὐκ ἀναγκαῖον μὲν δεῖ δ' ὑπάρχειν, ῥᾷον ἄν τις εἰδὼς ταῦτα συνάγοι ποίας ἁρμόττει συνάγειν ἀρχὰς εἰς μίαν ἀρχήν. ἁρμόττει δὲ καὶ τοῦτο μὴ λεληθέναι, ποίων δεῖ κατὰ τόπον ἀρχεῖα πολλὰ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ποίων πανταχοῦ μίαν ἀρχὴν εἶναι κυρίαν, οἷον εὐκοσμίας πότερον ἐν ἀγορᾷ μὲν ἀγορανόμον, ἄλλον δὲ κατ' ἄλλον τόπον, ἢ πανταχοῦ τὸν αὐτόν· καὶ πότερον κατὰ τὸ πρᾶγμα δεῖ διαιρεῖν ἢ κατὰ τοὺς ἀνθρώπους, λέγω δ' οἷον ἕνα τῆς εὐκοσμίας, ἢ παίδων ἄλλον καὶ γυναικῶν· καὶ κατὰ τὰς πολιτείας δέ, πότερον διαφέρει καθ' ἑκάστην καὶ τὸ τῶν ἀρχῶν γένος ἢ οὐθέν, οἷον ἐν δημοκρατίᾳ καὶ ὀλιγαρχίᾳ καὶ ἀριστοκρατίᾳ καὶ μοναρχίᾳ πότερον αἱ αὐταὶ μέν εἰσιν ἀρχαὶ κύριαι, οὐκ ἐξ ἴσων δ' οὐδ' ἐξ ὁμοίων, ἀλλ' ἑτέρων ἐν ἑτέραις, οἷον ἐν μὲν ταῖς ἀριστοκρατίαις ἐκ πεπαιδευμένων, ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις ἐκ τῶν πλουσίων, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις ἐκ τῶν ἐλευθέρων, ἢ τυγχάνουσι μέν τινες οὖσαι καὶ κατ' αὐτὰς τὰς διαφορὰς τῶν ἀρχῶν, ἔστι δ' ὅπου συμφέρουσιν αἱ αὐταὶ καὶ ὅπου διαφέρουσαι (ἔνθα μὲν γὰρ ἁρμόττει μεγάλας ἔνθα δ' εἶναι μικρὰς τὰς αὐτάς).

οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἴδιαί τινες εἰσίν, οἷον ἡ τῶν προβούλων· αὕτη γὰρ οὐ δημοκρατική. βουλὴ δὲ δημοτικόν· δεῖ μὲν γὰρ εἶναί τι τοιοῦτον ᾧ

Se saremo in grado di stabilire quante magistrature sono necessarie a ogni città e quante, pur non essendo necessarie, sono tuttavia opportune, allora, in base a queste nozioni, potremo più facilmente determinare quali magistrature possono essere fuse in una sola. Bisogna poi non trascurare di stabilire di quali cose devono occuparsi magistrature collocate in luoghi diversi e di quali invece una stessa magistratura: per esempio, il buon ordine nel mercato è di competenza di chi sovrintende al mercato,[59] mentre il buon ordine negli altri luoghi è di competenza di altri magistrati, oppure il buon ordine è sempre di competenza di un unico magistrato, a prescindere dalle distinzioni di luogo? Bisogna poi stabilire se le magistrature si debbano dividere in base alla natura del compito che hanno o in base alle persone di cui devono occuparsi: per esempio, una sola persona deve occuparsi del buon ordine, oppure una persona deve occuparsi del buon ordine dei fanciulli, un'altra di quello delle donne? Esaminando la cosa dal punto di vista delle diversità delle costituzioni, ci si può chiedere se le magistrature debbano essere diverse in ciascuna delle diverse costituzioni oppure no: per esempio nella democrazia, nell'oligarchia, nell'aristocrazia e nella monarchia la sovranità spetta alle stesse magistrature, che pure sono costituite non da elementi simili o uguali, ma da elementi diversi nei diversi casi (nelle aristocrazie da elementi colti, nelle oligarchie da ricchi, nelle democrazie da liberi), oppure alcune magistrature sono differenti nelle diverse costituzioni secondo le differenze degli stessi principi delle costituzioni? In alcuni casi servono le stesse magistrature, mentre in altri bisogna mutarle, perché le medesime magistrature qua dovrebbero essere ampie, là limitate.

Cionondimeno vi sono delle magistrature che sono esclusive di alcuni tipi di costituzione: per esempio i probuli che non sono un'istituzione democratica, mentre il consiglio[60] lo è. De-

[59] Per i sovrintendenti del mercato cfr. *Costituzione di Atene* 51, 1.

[60] Sui probuli cfr. sopra n. 54. Sul consiglio cfr. *Costituzione di Atene* 45-47.

ἐπιμελὲς ἔσται τοῦ δήμου προβουλεύειν, ὅπως ἀσχολῶν ἔσται, τοῦτο δ', ἐὰν ὀλίγοι τὸν ἀριθμὸν ὦσιν, ὀλιγαρχικόν· τοὺς δὲ προβούλους ὀλίγους ἀναγκαῖον εἶναι τὸ πλῆθος, ὥστ' ὀλιγαρχικόν. ἀλλ' ὅπου ἄμφω αὗται αἱ ἀρχαί, οἱ πρόβουλοι καθεστᾶσιν ἐπὶ τοῖς βουλευταῖς· ὁ μὲν γὰρ βουλευτὴς δημοτικόν, ὁ δὲ πρόβουλος ὀλιγαρχικόν. καταλύεται δὲ καὶ τῆς βουλῆς ἡ δύναμις ἐν ταῖς τοιαύταις δημοκρατίαις ἐν

1300a αἷς αὐτὸς συνιὼν ὁ δῆμος χρηματίζει περὶ πάντων. τοῦτο δὲ συμβαίνειν εἴωθεν ὅταν εὐπορία τις ᾖ [ἢ] μισθοῦ τοῖς ἐκκλησιάζουσιν· σχολάζοντες γὰρ συλλέγονταί τε πολλάκις καὶ ἅπαντα αὐτοὶ κρίνουσιν. παιδονόμος δὲ καὶ γυναικονόμος, καὶ εἴ τις ἄλλος ἄρχων κύριός ἐστι τοιαύτης ἐπιμελείας, ἀριστοκρατικόν, δημοκρατικὸν δ' οὔ (πῶς γὰρ οἷόν τε κωλύειν ἐξιέναι τὰς τῶν ἀπόρων;), οὐδ' ὀλιγαρχικόν (τρυ-
8 φῶσι γὰρ αἱ τῶν ὀλιγαρχούντων).

8 ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω νῦν, περὶ δὲ τὰς τῶν ἀρχῶν καταστάσεις πειρατέον ἐξ ἀρχῆς διελθεῖν. εἰσὶ δ' αἱ διαφοραὶ ἐν τρισὶν ὅροις, ὧν συντιθεμένων ἀναγκαῖον πάντας εἰλῆφθαι τοὺς τρόπους. ἔστι δὲ τῶν τριῶν τούτων ἓν μὲν τίνες οἱ καθιστάντες τὰς ἀρχάς, δεύτερον δὲ ἐκ τίνων, λοιπὸν δὲ τίνα τρόπον. ἑκάστου δὲ τῶν τριῶν τούτων διαφοραὶ τρεῖς εἰσιν. ἢ γὰρ πάντες οἱ πολῖται καθιστᾶσιν ἢ τινές, καὶ ἢ ἐκ πάντων ἢ ἐκ τινῶν ἀφωρισμένων (οἷον ἢ τιμήματι ἢ γένει ἢ ἀρετῇ ἤ τινι τοιούτῳ ἄλλῳ, ὥσπερ ἐν Μεγάροις ἐκ τῶν συγκατελθόντων καὶ συμμαχεσαμένων πρὸς τὸν δῆμον)· καὶ ταῦτα ἢ αἱρέσει ἢ κλήρῳ (πάλιν ταῦτα συνδυαζόμενα, λέγω δὲ τὰς μὲν τινὲς τὰς δὲ πάντες, καὶ

ve esserci un qualche organo che prepari le deliberazioni del popolo, perché questo non sia totalmente assorbito dalle sue mansioni politiche; e se i suoi membri sono pochi, quest'organo è oligarchico; ma poiché i suoi membri sono necessariamente pochi di numero, esso è sempre un organo oligarchico. Quando vi sono entrambi questi organi, i probuli si contrappongono ai consiglieri, dal momento che i consiglieri hanno carattere democratico, mentre i probuli hanno carattere oligarchico. L'autorità del consiglio si dissolve anche in quelle democrazie in cui il popolo stesso, radunandosi, decide di ogni 1300a
cosa. E questa consuetudine si instaura quando c'è benessere sufficiente per concedere una mercede ai partecipanti all'assemblea, perché allora i cittadini possono stare in ozio, radunarsi spesso e giudicare di persona di tutte le cose. Il magistrato che sovrintende ai ragazzi, quello che sovrintende alle donne e gli altri del genere sono caratteristici delle aristocrazie, non delle democrazie (come sarebbe possibile infatti impedire di uscire di casa alle donne dei poveri?) e neppure delle oligarchie (perché le donne degli oligarchi amano il lusso).

Ma intorno a questi argomenti può bastare quanto si è detto; quanto alla nomina delle magistrature bisogna tentare di riprendere il discorso da principio. Le differenze tra le magistrature dipendono da tre termini, e una volta nota la loro combinazione, si hanno necessariamente tutti i modi possibili. Questi sono i tre termini: 1) chi nomina, 2) tra chi si nomina, 3) il modo in cui si nomina. Ciascuno di questi termini può poi differire in tre maniere diverse: 1) tutti i cittadini o solo alcuni possono nominare; 2) possono essere nominati tutti i cittadini o solo quelli appartenenti a determinati gruppi definiti per esempio in base alla ricchezza, alla stirpe, alla virtù o a qualche altro elemento del genere, come avveniva a Megara, dove i magistrati erano scelti tra coloro che erano tornati dall'esilio e avevano combattuto con l'alleanza antipopolare; 3) la nomina può avvenire per sorteggio o per votazione. A loro volta queste maniere possono combinarsi insieme a due a due, in quanto i magistrati possono essere nomi-

τὰς μὲν ἐκ πάντων τὰς δ' ἐκ τινῶν, καὶ τὰς μὲν αἱρέσει τὰς δὲ κλήρῳ).

τούτων δ' ἑκάστης ἔσονται τῆς διαφορᾶς τρόποι ἕξ. ἢ γὰρ πάντες ἐκ πάντων αἱρέσει, ἢ πάντες ἐκ πάντων κλήρῳ ⟨ἢ πάντες ἐκ τινῶν αἱρέσει ἢ πάντες ἐκ τινῶν κλήρῳ⟩ (καί, εἰ ἐξ ἁπάντων, ἢ ὡς ἀνὰ μέρος, οἷον κατὰ φυλὰς καὶ δήμους καὶ φατρίας, ἕως ἂν διέλθῃ διὰ πάντων τῶν πολιτῶν, ἢ ἀεὶ ἐξ ἁπάντων), ἢ καὶ τὰ μὲν οὕτως τὰ δὲ ἐκείνως· πάλιν εἰ τινὲς οἱ καθιστάντες, ἢ ἐκ πάντων αἱρέσει ἢ ἐκ πάντων κλήρῳ, ἢ ἐκ τινῶν αἱρέσει ἢ ἐκ τινῶν κλήρῳ, ἢ τὰ μὲν οὕτως τὰ δὲ ἐκείνως, λέγω δὲ τὰ μὲν ἐκ πάντων αἱρέσει τὰ δὲ κληρῷ ⟨καὶ τὰ μὲν ἐκ τινῶν αἱρέσει τὰ δὲ κληρῷ⟩· ὥστε δώδεκα οἱ τρόποι γίνονται χωρὶς τῶν δύο συνδυασμῶν. τούτων δ' αἱ μὲν τρεῖς καταστάσεις δημοτικαί, τὸ πάντας ἐκ πάντων

[61] Su tribù, demi e fratrie cfr. *Costituzione di Atene* 8, 3-4; 21, 2-6.

[62] Il testo non è sicuro e su di esso gli editori hanno formulato diverse interpretazioni di lettura. Noi abbiamo seguito la proposta di Dreizehnter, il quale però espunge il passo 1300a, 38-b, 1, cioè il brano nel quale, dopo aver descritto i modi più adatti alla democrazia e al regime costituzionale, il testo parla *per la prima volta* dei modi adatti all'oligarchia e a un regime costituzionale con tendenze aristocratiche; infatti subito dopo riprende il discorso sulle procedure oligarchiche. Per Aristotele nella nomina dei magistrati intervengono *tre termini*:

I coloro che nominano i magistrati;
II coloro tra i quali i magistrati sono nominati;
III la modalità della nomina.

Ognuno di questi termini ha *due differenze*:

I { *a*: *tutti* nominano i magistrati
  b: solo *alcuni* nominano i magistrati

II { *a*: la nomina avviene tra *tutti*
  b: la nomina avviene tra *alcuni*

III { *a*: la nomina avviene per *votazione*
  b: la nomina avviene per *sorteggio*

Queste differenze possono dar luogo a *combinazioni*, che il testo presenta in tre gruppi di quattro combinazioni.

nati alcuni da tutti, altri solo da alcuni, alcuni tra tutti, altri solo tra alcuni, alcuni per votazione, altri per sorteggio. Per ogni differenza dei termini ci sono quattro modi. Infatti o tutti i cittadini nominano e tutti sono nominabili mediante votazione o mediante sorteggio, oppure tutti nominano e non tutti sono nominabili con votazione o per sorteggio. Se poi solo alcuni nominano, lo fanno, o tra tutti, per votazione o per sorteggio, oppure tra alcuni soltanto, per votazione o per sorteggio. E se la nomina avviene tra tutti, allora o avviene a turno, per esempio secondo le tribù, i demi e le fratrie[61] fino a che tutti i cittadini abbiano usufruito del loro diritto, oppure tutti possono essere nominati indifferentemente, e per alcune magistrature con un sistema, per altre con un altro: intendo dire che per alcune magistrature ci si serve della votazione e per altre del sorteggio sempre esercitati tra tutti i cittadini. Perciò, a prescindere dalle due combinazioni, si hanno dodici modi.[62]

Di questi, tre sono democratici: la nomina spetta a tutti tra

Chiameremo i gruppi A, B e C. I primi due gruppi sembrano abbastanza chiari e saranno così costituiti:

A
- 1 *tutti* nominano da *tutti* con *votazione*
- 2 *tutti* nominano da *tutti* con *sorteggio*
- 3 *tutti* nominano da *alcuni* con *votazione*
- 4 *tutti* nominano da *alcuni* con *sorteggio*

B
- 1 *alcuni* nominano da *tutti* con *votazione*
- 2 *alcuni* nominano da *tutti* con *sorteggio*
- 3 *alcuni* nominano da *alcuni* con *votazione*
- 4 *alcuni* nominano da *alcuni* con *sorteggio*

La combinazione C è meno chiara e pare un insieme di alternative interne al modo di nomina dei magistrati *tra tutti*:

C
- 1 nomina *per gruppi*
- 2 nomina *indistinta* con *votazione e sorteggio*

Pertanto le voci C si aggiungeranno alle prime due voci di A e di B, portando queste combinazioni a sei voci ciascuna. Le *combinazioni* risultano pertanto dodici, come dice il testo. Più oscura è l'espressione «a prescindere dalle due combinazioni»; forse Aristotele vuol dire che nella tavola non sono previste combinazioni per le quali alcuni magistrati siano nominati da tutti e altri solo da alcuni e alcuni siano scelti tra tutti e altri solo tra alcuni, come invece è previsto per il *modo* di nomina in C2. Non è del tutto chiaro neppure che cosa Aristotele intenda quando dice che anche nel caso del sorteggio esiste una differenza tra la nomina fatta da tutti e quella fatta da alcuni.

αἱρέσει ἢ κλήρῳ [γίνεσθαι] ἢ ἀμφοῖν, τὰς μὲν κλήρῳ τὰς δ' αἱρέσει τῶν ἀρχῶν· τὸ δὲ μὴ πάντας ἅμα μὲν καθιστάναι, ἐξ ἁπάντων δ' ἢ ἐκ τινῶν ἢ κλήρῳ ἢ αἱρέσει ἢ ἀμφοῖν, ἢ τὰς μὲν ἐκ πάντων τὰς δ' ἐκ τινῶν, 〈ἢ κληρῷ ἢ αἱρέσει ἢ〉 ἀμφοῖν (τὸ δὲ ἀμφοῖν λέγω τὰς μὲν κλήρῳ τὰς δ' αἱρέσει) πολιτικόν, καὶ τὸ τινὰς ἐκ πάντων ἢ αἱρέσει καθιστάναι ἢ κλήρῳ ἢ ἀμφοῖν) τὰς μὲν κλήρῳ τὰς δ' αἱρέσει ὀλιγαρχικόν (ὀλιγαρχικώτερον δὲ [καὶ] τὸ ἐξ ἀμφοῖν). τὸ δὲ τὰς μὲν ἐκ πάντων τὰς δ' ἐκ τινῶν πολιτικὸν ἀρι-
1300b στοκρατικῶς, ἢ τὰς μὲν αἱρέσει τὰς δὲ κληρῷ, τὸ δὲ τινὰς ἐκ τινῶν 〈αἱρέσει〉 ὀλιγαρχικὸν καὶ τὸ τινὰς ἐκ τινῶν κλήρῳ (μὴ γινομένου δ', ὁμοίως), καὶ τὸ τινὰς ἐκ τινῶν ἀμφοῖν. τὸ δὲ τινὰς ἐξ ἁπάντων τό τε ἐκ τινῶν αἱρέσει πάντας ἀριστοκρατικόν. οἱ μὲν οὖν τρόποι τῶν περὶ τὰς ἀρχὰς τοσοῦτοι τὸν ἀριθμόν εἰσι, καὶ διῄρηνται κατὰ τὰς πολιτείας οὕτως· τίνα δὲ τίσι συμφέρει καὶ πῶς δεῖ γίνεσθαι τὰς καταστάσεις, ἅμα ταῖς δυνάμεσι τῶν ἀρχῶν καὶ τίνες εἰσὶν ἔσται φανερόν. λέγω δὲ δύναμιν ἀρχῆς οἷον τὴν κυρίαν τῶν προσόδων καὶ τὴν κυρίαν τῆς φυλακῆς· ἄλλο γὰρ εἶδος δυνάμεως οἷον στρατηγίας καὶ τῆς τῶν περὶ τὴν ἀγορὰν συμβολαίων κυρίας.

Λοιπὸν δὲ τῶν τριῶν τὸ δικαστικὸν εἰπεῖν. ληπτέον 16

tutti con l'adozione del voto o del sorteggio o di entrambi i modi, per alcune cariche la votazione e per altre il sorteggio. Quando la nomina non è affidata a tutti i cittadini insieme, sia che tutti i cittadini siano eleggibili o solo alcuni, sia che si adotti la votazione o il sorteggio o entrambi i metodi, o che per alcune cariche tutti siano eleggibili, mentre per alcune lo siano solo alcuni con entrambi i metodi (con la votazione, con il sorteggio o con entrambi i metodi, e cioè alcune con sorteggio e altre con votazione), allora si ha un sistema adatto al regime costituzionale. Quando solo alcuni determinati cittadini scelgono i magistrati tra tutti con votazione o con entrambi i metodi, la votazione per alcune cariche e il sorteggio per altre, con sorteggio si ha una costituzione oligarchica, e tende maggiormente all'oligarchia l'uso dei due sistemi insieme. Quando per alcune cariche tutti sono eleggibili, mentre per altre lo sono solo alcuni, allora si ha un regime costituzionale che tende piuttosto all'aristocrazia, come anche se si adotta il sistema della 1300b
votazione per alcune cariche e del sorteggio per altre. Quando un numero ristretto di cittadini sceglie i magistrati da un numero ristretto di eleggibili con la votazione, si ha l'oligarchia; e questo vale anche con il sorteggio (che però non avviene nello stesso modo) o con entrambi i metodi. Principio aristocratico è, invece, che alcuni scelgano da tutti e che tutti scelgano da alcuni per votazione. Questo è il numero dei modi che si possono usare per giungere alla scelta dei magistrati e che si distribuiscono nelle varie costituzioni nel modo che abbiamo detto. Quale sistema convenga e a chi, e in che modo si debbano effettuare le scelte dei magistrati risulterà evidente quando apparirà quale sia il loro potere e chi essi siano. Intendo per potere, per esempio, la competenza del magistrato delle entrate e quella di chi sovrintende alla custodia della città: altra è la specie di potere dei generali e altra la specie di quello di coloro che sovrintendono ai contratti che si stipulano nel mercato.

16. Resta ora da parlare del terzo dei poteri della città, cioè del potere giudiziario. Anche in questo caso bisogna prendere

δὲ καὶ τούτων τοὺς τρόπους κατὰ τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν. ἔστι δὲ διαφορὰ τῶν δικαστηρίων ἐν τρισὶν ὅροις, ἐξ ὧν τε καὶ περὶ ὧν καὶ πῶς. λέγω δὲ ἐξ ὧν μέν, πότερον ἐκ πάντων ἢ ἐκ τινῶν· περὶ ὧν δέ, πόσα εἴδη δικαστηρίων· τὸ δὲ πῶς, πότερον κλήρῳ ἢ αἱρέσει. πρῶτον οὖν διαιρείσθω πόσα εἴδη δικαστηρίων. ἔστι δὲ τὸν ἀριθμὸν ὀκτώ, ἓν μὲν εὐθυντικόν, ἄλλο δὲ εἴ τίς τι τῶν κοινῶν ἀδικεῖ, ἕτερον ὅσα εἰς τὴν πολιτείαν φέρει, τέταρτον καὶ ἄρχουσι καὶ ἰδιώταις ὅσα περὶ ζημιώσεων ἀμφισβητοῦσιν, πέμπτον τὸ περὶ τῶν ἰδίων συναλλαγμάτων καὶ ἐχόντων μέγεθος, καὶ παρὰ ταῦτα τό τε φονικὸν καὶ τὸ ξενικόν (φονικοῦ μὲν οὖν εἴδη, ἄν τ' ἐν τοῖς αὐτοῖς δικασταῖς ἄν τ' ἐν ἄλλοις, περί τε τῶν ἐκ προνοίας καὶ περὶ τῶν ἀκουσίων, καὶ ὅσα ὁμολογεῖται μέν, ἀμφισβητεῖται δὲ περὶ τοῦ δικαίου, τέταρτον δὲ ὅσα τοῖς φεύγουσι φόνου ἐπὶ καθόδῳ ἐπιφέρεται, οἷον Ἀθήνησι λέγεται καὶ τὸ ἐν Φρεαττοῖ δικαστήριον· συμβαίνει δὲ τὰ τοιαῦτα ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ ὀλίγα καὶ ἐν ταῖς μεγάλαις πόλεσιν· τοῦ δὲ ξενικοῦ ἓν μὲν ξένοις πρὸς ξένους, ἄλλο ⟨δὲ⟩ ξένοις πρὸς ἀστούς), ἔτι δὲ παρὰ πάντα ταῦτα περὶ τῶν μικρῶν συναλλαγμάτων, ὅσα δραχμιαῖα καὶ πεντάδραχμα καὶ μικρῷ πλείονος. δεῖ μὲν γὰρ καὶ περὶ τούτων γίνεσθαι κρίσιν, οὐκ ἐμπίπτει δὲ εἰς δικαστῶν πλῆθος.

ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων

tutti i modi possibili, facendo le stesse supposizioni di prima. I termini in base ai quali i tribunali differiscono tra loro sono tre: 1) le persone da cui sono ricoperte le cariche giudiziarie; 2) le materie di cui gli organi giudiziari possono deliberare; 3) il modo in cui i giudici vengono eletti. Per quel che riguarda il primo punto la nomina può essere tra tutti i cittadini o solo tra alcuni; per il secondo si ha la molteplicità dei tipi di tribunali; per il terzo si istituisce la differenza tra tribunali i cui membri siano nominati per votazione o per sorteggio.

Proviamo innanzitutto a determinare quanti tipi di tribunali sono possibili. Di numero essi sono otto: 1) quello dei rendiconti;[63] 2) quello che ha competenza sui danni arrecati ai beni pubblici; 3) quello che giudica ciò che può ledere la costituzione; 4) quello che ha competenza sui disaccordi tra privati e magistrati per quel che riguarda l'applicazione delle pene; 5) quello che si occupa dei contratti privati al di sopra di una certa cifra; 6) il tribunale degli omicidi; 7) quello per gli stranieri. Vi sono più specie di omicidi che a volte sono trattati di fronte agli stessi tribunali, a volte di fronte a tribunali diversi, per esempio gli omicidi premeditati, quelli involontari, quelli in cui si riconosce che è stato commesso il fatto, ma si dubita che sia giusto e, infine, quelli imputati a esiliati per omicidio che tornano, com'è il caso del tribunale del Freatto in Atene,[64] sebbene questi casi siano sempre stati di numero esiguo perfino nelle grandi città. Il tribunale per gli stranieri si divide secondo che debba trattare questioni tra stranieri o tra stranieri e cittadini. Oltre a tutti questi vi sono poi ancora i tribunali che hanno competenza sui piccoli contratti, come quelli da una dracma a cinque dracme o poco più:[65] ché anche queste questioni richiedono un giudizio, sebbene non abbiano bisogno di un gran numero di giudici.

Ma, prescindendo da questi tribunali e da quelli che hanno

[63] Per i rendiconti cfr. *Costituzione di Atene* 48, 4 e 54, 2.
[64] Cfr. *Costituzione di Atene* 57, 2-4.
[65] Per limiti del genere nella competenza dei giudici ad Atene cfr. *Costituzione di Atene* 52, 3 e 53, 2.

ἀφείσθω καὶ τῶν φονικῶν καὶ τῶν ξενικῶν, περὶ δὲ τῶν πολιτικῶν λέγωμεν, περὶ ὧν μὴ γινομένων καλῶς διαστάσεις γίνονται καὶ τῶν πολιτειῶν αἱ κινήσεις. ἀνάγκη δ' ἤτοι πάντας περὶ πάντων κρίνειν τῶν διῃρημένων αἱρέσει ἢ κλήρῳ, ἢ πάντας περὶ πάντων τὰ μὲν κλήρῳ τὰ δ' αἱρέσει, ἢ περὶ ἐνίων τῶν αὐτῶν τοὺς μὲν κλήρῳ τοὺς δ' **1301a** αἱρετούς. οὗτοι μὲν οὖν οἱ τρόποι τέτταρες τὸν ἀριθμόν· τοσοῦτοι δ' ἕτεροι καὶ οἱ κατὰ μέρος. πάλιν γὰρ ἐκ τινῶν καὶ οἱ δικάζοντες περὶ πάντων αἱρέσει, ἢ ἐκ τινῶν περὶ πάντων κλήρῳ, ἢ τὰ μὲν κλήρῳ τὰ δὲ αἱρέσει, ἢ ἔνια δικαστήρια περὶ τῶν αὐτῶν ἐκ κληρωτῶν καὶ αἱρετῶν. οὗτοι μὲν οὖν, ὥσπερ ἐλέχθησαν, οἱ τρόποι ⟨οἱ ἀντίστροφοι⟩ τοῖς εἰρημένοις· ἔτι δὲ τὰ αὐτὰ συνδυαζόμενα, λέγω δ' οἷον τὰ μὲν ἐκ πάντων τὰ δ' ἐκ τινῶν τὰ δ' ἐξ ἀμφοῖν (οἷον εἰ τοῦ αὐτοῦ δικαστηρίου εἶεν οἱ μὲν ἐκ πάντων οἱ δ' ἐκ τινῶν), καὶ ἢ κλήρῳ ἢ αἱρέσει ἢ ἀμφοῖν. ὅσους μὲν οὖν ἐνδέχεται τρόπους εἶναι τὰ δικαστήρια, εἴρηται· τούτων δὲ τὰ μὲν πρῶτα δημοτικά, ὅσα ἐκ πάντων [ἢ] περὶ πάντων, τὰ δὲ δεύτερα ὀλιγαρχικά, ὅσα ἐκ τινῶν περὶ πάντων, τὰ δὲ τρίτα ἀριστοκρατικὰ καὶ πολιτικά, ὅσα τὰ μὲν ἐκ πάντων τὰ δ' ἐκ τινῶν.

66 Nella nomina dei giudici la *prima alternativa principale* è costituita dalla scelta dei giudici tra *tutti* i cittadini; la scelta può poi avvenire per *elezione* o per *sorteggio*. Entro la prima alternativa (A) si hanno allora le seguenti possibilità: A1 tutti i giudici, eletti, giudicano tutte le cause; A2 tutti i giudici, sorteggiati, giudicano tutte le cause; A3 tutti i giudici si occupano di tutte le cause, ma per alcune sono eletti e per altre sorteggiati; A4 tutti si occupano di certe cause, in collegi misti in parte eletti e in parte sorteggiati. La *seconda alternativa principale* è costituita dalla scelta dei giudici entro una sezione determinata di cittadini. In questo caso si

competenza su omicidi e su stranieri, parliamo dei tribunali civili che, se non sono ben costituiti, fanno sorgere sedizioni e mutamenti di costituzione. È necessario che o tutti, scelti per votazione o per sorteggio, si occupino di tutte le questioni sopra elencate, o che di tutte le questioni si occupino tutti, che però per certe questioni sono eletti e per altre sorteggiati, oppure ancora che di alcune questioni ben definite si occupino tutti, alcuni eletti e altri sorteggiati. Si hanno così quattro modi di co- 1301a
stituire i tribunali; altrettanti se ne hanno quando vi prende parte solo un gruppo determinato di cittadini.[66] Infatti i giudici che si occupano di tutte le questioni possono essere scelti da un numero ristretto di cittadini per votazione o per sorteggio, oppure in parte con votazione e in parte con sorteggio, oppure ancora vi possono essere collegi giudicanti delle stesse questioni costituiti in parte di membri votati e in parte di sorteggiati. Questi, come si è detto, sono i modi di elezione corrispondenti a quelli sopra enumerati. Inoltre questi sistemi possono essere combinati tra loro, per esempio si può adottare la scelta tra tutti, o tra alcuni o entrambi i metodi (come se nello stesso tribunale vi fossero membri scelti tra tutti i cittadini e membri scelti da un gruppo ristretto), e l'elezione o il sorteggio o entrambi.[67]

Con ciò si è detto quanti possono essere i tipi di tribunali: tra questi i primi sono democratici, cioè quelli in cui tutti sono eleggibili e i giudici si occupano di tutte le questioni, i secondi oligarchici, cioè quelli in cui solo alcuni sono eleggibili e i giudici si occupano di tutte le questioni, i terzi sono aristocratici e propri del regime costituzionale, cioè quelli in cui vi sono giudici tratti da tutti i cittadini e giudici eletti da un gruppo ristretto.

daranno quattro possibilità (B1-4) esattamente corrispondenti alle quattro possibilità A1-4 sopra elencate.

[67] Le mescolanze possono avvenire o istituendo *tribunali diversi*, gli uni con giudici scelti tra tutti i cittadini e gli altri con giudici scelti tra alcuni cittadini soltanto, oppure istituendo *tribunali misti*, costituiti da giudici in parte scelti tra tutti e in parte tra alcuni cittadini soltanto. In modo analogo si possono mescolare elezione e sorteggio, istituendo tribunali distinti, alcuni con giudici tutti eletti e altri con giudici tutti sorteggiati, o tribunali misti, con giudici in parte eletti e in parte sorteggiati.

E

Περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ὧν προειλόμεθα σχεδὸν I
εἴρηται περὶ πάντων· ἐκ τίνων δὲ μεταβάλλουσιν αἱ πολιτεῖαι καὶ πόσων καὶ ποίων, καὶ τίνες ἑκάστης πολιτείας φθοραί, καὶ ἐκ ποίων εἰς ποίας μάλιστα μεθίστανται, ἔτι δὲ σωτηρίαι τίνες καὶ κοινῇ καὶ χωρὶς ἑκάστης εἰσίν, ἔτι δὲ διὰ τίνων ἂν μάλιστα σῴζοιτο τῶν πολιτειῶν ἑκάστη, σκεπτέον ἐφεξῆς τοῖς εἰρημένοις.

δεῖ δὲ πρῶτον ὑπολαβεῖν τὴν ἀρχήν, ὅτι πολλαὶ γεγένηνται πολιτεῖαι πάντων μὲν ὁμολογούντων τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον, τούτου δ' ἁμαρτανόντων, ὥσπερ εἴρηται καὶ πρότερον. δῆμος μὲν γὰρ ἐγένετο ἐκ τοῦ ἴσους ὁτιοῦν ὄντας οἴεσθαι ἁπλῶς ἴσους εἶναι (ὅτι γὰρ ἐλεύθεροι πάντες ὁμοίως, ἁπλῶς ἴσοι εἶναι νομίζουσιν), ὀλιγαρχία δὲ ἐκ τοῦ ἀνίσους ἕν τι ὄντας ὅλως εἶναι ἀνίσους ὑπολαμβάνειν (κατ' οὐσίαν γὰρ ἄνισοι ὄντες ἁπλῶς ἄνισοι ὑπολαμβάνουσιν εἶναι). εἶτα οἱ μὲν ὡς ἴσοι ὄντες πάντων τῶν ἴσων ἀξιοῦσι μετέχειν· οἱ δ' ὡς ἄνισοι ὄντες πλεονεκτεῖν ζητοῦσιν, τὸ γὰρ πλεῖον ἄνισον. ἔχουσι μὲν οὖν τι πᾶσαι δίκαιον, ἡμαρτημέναι δ' ἁπλῶς εἰσιν.

LIBRO QUINTO

1. Abbiamo ormai parlato di quasi tutti i diversi argomenti che ci eravamo proposti di trattare. Dopo di che bisogna indagare quali sono le cause per cui le costituzioni mutano, quante sono e di quale natura, in che modo ogni tipo di costituzione va in rovina, quali sono i tipi dai quali e verso i quali soprattutto le costituzioni mutano, quali i modi per salvare le costituzioni in genere e ogni singola costituzione in particolare, e quali i mezzi con i quali una costituzione può sopravvivere. Innanzitutto bisogna assumere il principio che sono sorte molte costituzioni perché, pur essendo tutti d'accordo sulla giustizia, cioè sull'uguaglianza per proporzione, si commettono errori a proposito di essa, come si è detto anche prima.[1] Infatti la democrazia è sorta quando, dal fatto che tutti sono uguali in un certo senso, si è creduto che tutti fossero assolutamente uguali tra loro (perché tutti sono uguali nella libertà credono di essere tutti assolutamente uguali); quando, invece, dalla inuguaglianza parziale si conclude alla totale inuguaglianza, si ha l'oligarchia (infatti perché non tutti hanno le stesse ricchezze si crede che tutti siano inuguali tra loro). Allora gli uni, forti del presupposto dell'uguaglianza, pretendono di partecipare di tutti i beni nella stessa misura, gli altri, rifacendosi all'inuguaglianza, cercano di prevalere, ché l'avere di più è uno dei modi di realizzare l'inuguaglianza. Tutte le costituzioni hanno qualcosa di giusto, ma in asso-

[1] III, 9, 1280a, 7 sgg.; 12, 1282b, 18 sgg.

καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν, ὅταν μὴ κατὰ την ὑπόληψιν ἣν ἑκάτεροι τυγχάνουσιν ἔχοντες μετέχωσι τῆς πολιτείας, στασιάζουσιν. πάντων δὲ δικαιότατα μὲν ἂν στασιάζοιεν, ἥκιστα δὲ τοῦτο πράττουσιν, οἱ κατ' ἀρετὴν διαφέροντες· μά-
1301b λιστα γὰρ εὔλογον ἀνίσους ἁπλῶς εἶναι τούτους μόνον. εἰσὶ δέ τινες οἳ κατὰ γένος ὑπερέχοντες οὐκ ἀξιοῦσι τῶν ἴσων αὑτοὺς διὰ τὴν ἀνισότητα ταύτην· εὐγενεῖς γὰρ εἶναι δοκοῦσιν οἷς ὑπάρχει προγόνων ἀρετὴ καὶ πλοῦτος.

4 ἀρχαὶ μὲν οὖν ὡς εἰπεῖν αὗται καὶ πηγαὶ τῶν στάσεών εἰσιν, ὅθεν στασιάζουσιν· διὸ καὶ αἱ μεταβολαὶ γίνονται διχῶς· ὁτὲ μὲν γὰρ πρὸς τὴν πολιτείαν, ὅπως ἐκ τῆς καθεστηκυίας ἄλλην μεταστήσωσιν, οἷον ἐκ δημοκρατίας ὀλιγαρχίαν ἢ δημοκρατίαν ἐξ ὀλιγαρχίας, ἢ πολιτείαν καὶ ἀριστοκρατίαν ἐκ τούτων, ἢ ταύτας ἐξ ἐκείνων, ὁτὲ δ' οὐ πρὸς τὴν καθεστηκυῖαν πολιτείαν, ἀλλὰ τὴν μὲν κατάστασιν προαιροῦνται τὴν αὐτήν, δι' αὑτῶν δ' εἶναι βούλονται ταύτην, οἷον τὴν ὀλιγαρχίαν ἢ τὴν μοναρχίαν· ἔτι περὶ τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον, οἷον ἢ ὀλιγαρχίαν οὖσαν εἰς τὸ μᾶλλον ὀλιγαρχεῖσθαι ἢ εἰς τὸ ἧττον, ἢ δημοκρατίαν οὖσαν εἰς τὸ μᾶλλον δημοκρατεῖσθαι ἢ εἰς τὸ ἧττον, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν πολιτειῶν, ἢ ἵνα ἐπιταθῶσιν ἢ ἀνεθῶσιν· ἔτι πρὸς τὸ μέρος τι κινῆσαι τῆς πολιτείας, οἷον ἀρχήν τινα καταστῆσαι ἢ ἀνελεῖν, ὥσπερ ἐν Λακεδαίμονί φασι Λύσανδρόν τινες ἐπιχειρῆσαι καταλῦσαι τὴν βασιλείαν καὶ Παυσανίαν τὸν βασιλέα τὴν ἐφορείαν, καὶ ἐν Ἐπιδάμνῳ δὲ μετ-

[2] L'oligarchia e la monarchia sono forme costituzionali nelle quali è possibile che qualcuno s'impadronisca del potere, concentrato com'è in poche mani.

[3] Lisandro era il generale spartano che ricostruì la flotta della sua città e la condusse alla vittoria nella guerra del Peloponneso. Dovette uscire dalla vita politica quando prese il sopravvento il re Pausania, e tornò ad esercitare la propria influenza con la nomina del re Agesilao. Due sono i Pausania ai quali potrebbe riferirsi qui Aristotele. Il primo, figlio di

luto sono sbagliate. E per questa ragione, quando gli uni e gli altri sono governati da una costituzione che non corrisponde alle loro concezioni, scoppiano le rivolte. Il diritto di ribellarsi spetterebbe molto di più ai cittadini che si segnalano per le loro virtù e tuttavia ne rifuggono; infatti è ben giusto considerare essi ed essi soltanto diversi dagli altri. Vi sono poi al- 1301b
cuni che, avendo privilegi di nascita, non credono di doversi considerare uguali agli altri, appunto per questa loro superiorità: infatti si sogliono definire nobili quelli che hanno antenati dotati di virtù e di ricchezza.

Questi dunque sono, per così dire, i principi e le fonti delle rivolte, che da essi traggono origine. Ciò spiega perché i mutamenti costituzionali avvengano in due sensi. A volte infatti essi si rivolgono contro la costituzione esistente, per mutarla in un'altra, come nei casi in cui si muta una democrazia in un'oligarchia o un'oligarchia in una democrazia o queste in un regime costituzionale o in un'aristocrazia o queste ultime in quelle. Altre volte invece la rivolta non è diretta contro la costituzione vigente, ma si propone di mantenerne l'ordinamento, mettendola nelle mani di coloro che hanno fatto la rivolta, come nell'oligarchia o nella monarchia.[2] La sedizione può anche mirare ad aumentare o a diminuire il grado di una costituzione: per esempio può cercare di rendere un'oligarchia più o meno oligarchica o una democrazia più o meno democratica, e così per le altre costituzioni, per rafforzarle o allentarle. Un altro scopo che la sedizione può proporsi è quello di mutare una parte della costituzione, per esempio di istituire una qualche magistratura o di abolirne qualcuna, come si dice che sia accaduto a Sparta dove Lisandro avrebbe voluto abolire il regno e Pausania, che era re, avrebbe voluto abolire l'eforato.[3] In Epi-

Cleombroto, fu non propriamente re, ma tutore di Plistarco. A lui i Greci dovettero la vittoria di Platea contro i Persiani nel 479 a.C. Tentò poi d'instaurare un potere personale a Sparta, che però represse il tentativo. Pausania morì murato nel tempio entro il quale aveva cercato rifugio. Il secondo Pausania, figlio di Plistoanatte, fu vero e proprio re di Sparta, contemporaneo di Lisandro. Dovette lasciare la propria città e morì in esilio.

ἔβαλεν ἡ πολιτεία κατὰ μόριον (ἀντὶ γὰρ τῶν φυλάρχων βουλὴν ἐποίησαν, εἰς δὲ τὴν ἡλιαίαν ἐπάναγκές ἐστιν ἔτι τῶν ἐν τῷ πολιτεύματι βαδίζειν τὰς ἀρχάς, ὅταν ἐπιψηφίζηται ἀρχή τις, ὀλιγαρχικὸν δὲ καὶ ὁ ἄρχων ὁ εἷς ἦν ἐν τῇ πολιτείᾳ ταύτῃ). πανταχοῦ γὰρ διὰ τὸ ἄνισον ἡ στάσις, οὐ μὴν εἰ τοῖς ἀνίσοις ὑπάρχει ἀνάλογον (ἀΐδιος γὰρ βασιλεία ἄνισος, ἐὰν ᾖ ἐν ἴσοις)· ὅλως γὰρ τὸ ἴσον ζητοῦντες στασιάζουσιν. ἔστι δὲ διττὸν τὸ ἴσον· τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῷ τὸ δὲ κατ' ἀξίαν ἐστίν. λέγω δὲ ἀριθμῷ μὲν τὸ πλήθει ἢ μεγέθει ταὐτὸ καὶ ἴσον, κατ' ἀξίαν δὲ τὸ τῷ λόγῳ, οἷον ὑπερέχει κατ' ἀριθμὸν μὲν ἴσῳ τὰ τρία τοῖν δυοῖν καὶ ταῦτα τοῦ ἑνός, λόγῳ δὲ τὰ τέτταρα τοῖν δυοῖν καὶ ταῦτα τοῦ ἑνός· ἴσον γὰρ μέρος τὰ δύο τῶν τεττάρων καὶ τὸ ἓν τοῖν δυοῖν· ἄμφω γὰρ ἡμίση. ὁμολογοῦντες δὲ τὸ ἁπλῶς εἶναι δίκαιον τὸ κατ' ἀξίαν, διαφέρονται, καθάπερ ἐλέχθη πρότερον, οἱ μὲν ὅτι, ἐὰν κατὰ τὶ ἴσοι ὦσιν, ὅλως ἴσοι νομίζουσιν εἶναι, οἱ δ' ὅτι, ἐὰν κατὰ τὶ ἄνισοι, πάντων ἀνίσων ἀξιοῦσιν ἑαυτούς. διὸ καὶ μάλιστα δύο γίνονται πολιτεῖαι, δῆμος καὶ ὀλιγαρχία· εὐγένεια γὰρ καὶ ἀρετὴ
1302a ἐν ὀλίγοις, ταῦτα δ' ἐν πλείοσιν· εὐγενεῖς γὰρ καὶ ἀγαθοὶ

damno[4] si è avuto un mutamento parziale di costituzione, in quanto i filarchi sono stati sostituiti da un consiglio, ma tuttora solo i magistrati, tra tutti i cittadini, sono costretti a intervenire nelle assemblee in cui si elegge un qualche nuovo magistrato. Anche l'esistenza di un solo arconte in questa costituzione ribadisce il suo carattere oligarchico.

In ogni caso la causa della rivolta è l'inuguaglianza, a meno che i rapporti di inuguaglianza siano proporzionati (un potere regio vitalizio determina una disuguaglianza, se è esercitato tra uguali); perché in generale nella ricerca dell'uguaglianza scoppiano le rivolte. E l'uguaglianza può essere intesa in due sensi: può essere numerica o proporzionata al merito. La prima si ha quando si hanno uguaglianza e identità nel numero e nella grandezza, mentre l'uguaglianza secondo il merito risiede nella proporzione: per esempio numericamente di tanto tre supera due di quanto due supera uno, mentre proporzionalmente di tanto quattro supera due quanto due supera uno, perché il due rispetto al quattro rappresenta la stessa parte che l'uno costituisce rispetto al due, in quanto due e uno sono tutti e due la metà rispettivamente di quattro e di due.

Pur nell'accordo generale che il giusto è senz'altro ciò che è conforme al merito, sorgono tuttavia, come abbiamo detto prima,[5] delle divergenze in quanto gli uni, in base all'esistenza di uguaglianze parziali, sostengono che tutti sono uguali tra loro, mentre gli altri, se appena hanno qualche privilegio, sostengono di essere diversi dai concittadini anche in tutto il resto. Perciò sono essenzialmente due i tipi di costituzione, la democrazia e l'oligarchia: infatti la nobiltà e la virtù si trovano in pochi, mentre le condizioni richieste per l'instaurazione 1302a
di quei governi si trovano in molti, dal momento che in nes-

[4] Su Epidamno cfr. nn. 54 del II libro e 80 del III. I filarchi sono i capi delle tribù. La loro sostituzione con un consiglio era una trasformazione in senso democratico. A questo provvedimento contrastano gli altri due provvedimenti citati dopo da Aristotele.

[5] Cfr. sopra n. 1.

οὐδαμοῦ ἑκατόν, εὔποροι δὲ ⟨καὶ ἄποροι⟩ πολλοὶ πολλαχοῦ. τὸ δὲ ἁπλῶς πάντῃ καθ' ἑκατέραν τετάχθαι τὴν ἰσότητα φαῦλον. φανερὸν δ' ἐκ τοῦ συμβαίνοντος· οὐδεμία γὰρ μόνιμος ἐκ τῶν τοιούτων πολιτειῶν. τούτου δ' αἴτιον ὅτι ἀδύνατον ἀπὸ τοῦ πρώτου καὶ τοῦ ἐν ἀρχῇ ἡμαρτημένου μὴ ἀπαντᾶν εἰς τὸ τέλος κακόν τι. διὸ δεῖ τὰ μὲν ἀριθμητικῇ ἰσότητι χρῆσθαι, τὰ δὲ τῇ κατ' ἀξίαν.

ὅμως δὲ ἀσφαλεστέρα καὶ ἀστασίαστος μᾶλλον ἡ δημοκρατία τῆς ὀλιγαρχίας. ἐν μὲν γὰρ ταῖς ὀλιγαρχίαις ἐγγίνονται δύο, ἥ τε πρὸς ἀλλήλους στάσις καὶ ἔτι ἡ πρὸς τὸν δῆμον, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις ἡ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μόνον, αὐτῷ δὲ πρὸς αὑτόν, ὅ τι καὶ ἄξιον εἰπεῖν, οὐκ ἐγγίνεται τῷ δήμῳ στάσις· ἔτι δὲ ἡ ἐκ τῶν μέσων πολιτεία ἐγγυτέρω τοῦ δήμου ἢ ἡ τῶν ὀλίγων· ἥπερ ἐστὶν ἀσφαλεστάτη τῶν τοιούτων πολιτειῶν.

Ἐπεὶ δὲ σκοποῦμεν ἐκ τίνων αἵ τε στάσεις γίνονται 2 καὶ αἱ μεταβολαὶ περὶ τὰς πολιτείας, ληπτέον καθόλου πρῶτον τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας αὐτῶν. εἰσὶ δὴ σχεδὸν ὡς εἰπεῖν τρεῖς τὸν ἀριθμόν, ἃς διοριστέον καθ' αὑτὰς τύπῳ πρῶτον. δεῖ γὰρ λαβεῖν πῶς τε ἔχοντες στασιάζουσι καὶ τίνων ἕνεκεν, καὶ τρίτον τίνες ἀρχαὶ γίνονται τῶν πολιτικῶν ταραχῶν καὶ τῶν πρὸς ἀλλήλους στάσεων. τοῦ μὲν οὖν αὐτοὺς ἔχειν πως πρὸς τὴν μεταβολὴν αἰτίαν καθόλου μάλιστα θετέον περὶ ἧς ἤδη τυγχάνομεν εἰρηκότες. οἱ μὲν γὰρ ἰσότητος ἐφιέμενοι στασιάζουσιν ἂν νομίζωσιν ἔλαττον ἔχειν ὄντες ἴσοι τοῖς πλεονεκτοῦσιν, οἱ δὲ τῆς ἀνισότητος καὶ τῆς ὑπεροχῆς ἂν ὑπολαμβάνωσιν ὄντες ἄνισοι μὴ

suna città vi sono cento cittadini nobili e buoni, ma in molte città si trovano dei cittadini ricchi. Ed è sciocco instaurare dei sistemi costituzionali basandosi in modo assoluto e totale su una sola delle concezioni di uguaglianza, come risulta evidente dai fatti stessi, che dimostrano come queste forme costituzionali non siano stabili. La ragione di ciò sta nel fatto che è impossibile non finire in un qualche male, quando si parte da un errore iniziale. Perciò bisogna servirsi ora dell'uguaglianza numerica ora di quella basata sul merito. Tuttavia la democrazia è più sicura dell'oligarchia e in essa meno facilmente sorgono delle sedizioni. Infatti nelle oligarchie sono possibili due specie di lotta, quella che mette in urto due fazioni degli stessi oligarchi e quella contro il popolo, mentre nelle democrazie si dà solo la lotta contro gli oligarchi, dal momento che non c'è lotta del popolo contro se stesso, che valga la pena di essere nominata. Inoltre il regime costituzionale fondato sulla classe media è più vicino alla democrazia che all'oligarchia ed è la più sicura di tutte le costituzioni di questo genere.

2. Dal momento che stiamo indagando da quali condizioni derivino le rivolte e i mutamenti costituzionali, bisogna innanzitutto cercar di cogliere in universale i loro principi e le loro cause. Si può forse dire che esse sono tre di numero e bisogna definirle una per una sommariamente, per cominciare. Si devono stabilire le disposizioni di coloro che insorgono, i fini che si propongono, le cause occasionali che danno inizio alle sommosse politiche e alle guerre interne.

La disposizione favorevole al mutamento politico ha la sua principale causa in ciò di cui abbiamo già parlato.[6] Gli uni infatti si ribellano perché aspirano all'uguaglianza, se credono di avere meno degli altri, pur essendo uguali a quelli che hanno di più, gli altri invece propongono come fine delle loro rivolte proprio l'inuguaglianza e il raggiungimento di privile-

[6] 1, 1301a, 33 sgg.; 1301b, 35 sgg.

πλέον ἔχειν ἀλλ' ἴσον ἢ ἔλαττον (τούτων δ' ἔστι μὲν ὀρέγεσθαι δικαίως, ἔστι δὲ καὶ ἀδίκως)· ἐλάττους τε γὰρ ὄντες ὅπως ἴσοι ὦσι στασιάζουσι, καὶ ἴσοι ὄντες ὅπως μείζους. πῶς μὲν οὖν ἔχοντες στασιάζουσιν, εἴρηται· περὶ ὧν δὲ στασιάζουσιν ἐστὶ κέρδος καὶ τιμὴ καὶ τἀναντία τούτοις. καὶ γὰρ ἀτιμίαν φεύγοντες καὶ ζημίαν, ἢ ὑπὲρ αὑτῶν ἢ τῶν φίλων, στασιάζουσιν ἐν ταῖς πόλεσιν. αἱ δ' αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τῶν κινήσεων, ὅθεν αὐτοί τε διατίθενται τὸν εἰρημένον τρόπον καὶ περὶ τῶν λεχθέντων, ἔστι μὲν ὡς τὸν ἀριθμὸν ἑπτὰ τυγχάνουσιν οὖσαι, ἔστι δ' ὡς πλείους. ὧν δύο μέν ἐστι ταὐτὰ τοῖς εἰρημένοις, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως· διὰ κέρδος γὰρ καὶ διὰ τιμὴν παροξύνονται πρὸς ἀλλήλους οὐχ ἵνα κτήσωνται σφίσιν αὐτοῖς, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, ἀλλ' ἑτέ-

1302b ρους ὁρῶντες τοὺς μὲν δικαίως τοὺς δ' ἀδίκως πλεονεκτοῦντας τούτων· ἔτι διὰ ὕβριν, διὰ φόβον, διὰ ὑπεροχήν, διὰ καταφρόνησιν, διὰ αὔξησιν τὴν παρὰ τὸ ἀνάλογον· ἔτι δὲ ἄλλον τρόπον δι' ἐριθείαν, δι' ὀλιγωρίαν, διὰ μικρότητα, διὰ ἀνομοιότητα. Τούτων δὲ ὕβρις μὲν καὶ κέρδος τίνα ἔχου- 3
σι δύναμιν καὶ πῶς αἴτια, σχεδόν ἐστι φανερόν· ὑβριζόντων τε γὰρ τῶν ἐν ταῖς ἀρχαῖς καὶ πλεονεκτούντων στασιάζουσι καὶ πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τὰς πολιτείας τὰς διδούσας τὴν ἐξουσίαν· ἡ δὲ πλεονεξία γίνεται ὁτὲ μὲν ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁτὲ δὲ ἀπὸ τῶν κοινῶν.—δῆλον δὲ καὶ ἡ τιμή, καὶ τί δύναται καὶ πῶς αἰτία στάσεως· καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀτιμαζόμενοι καὶ ἄλλους ὁρῶντες τιμωμένους στασιάζουσιν· ταῦτα δὲ ἀδίκως μὲν γίνεται ὅταν παρὰ τὴν ἀξίαν ἢ τιμῶνταί

gi, se credono di avere come gli altri o meno degli altri, pur essendo superiori ad essi (e alcune volte queste aspirazioni sono giuste, altre volte ingiuste). Perciò gli inferiori si ribellano per ottenere l'uguaglianza e coloro che hanno ottenuto l'uguaglianza si ribellano per ottenere dei privilegi.

Messe in luce le disposizioni di coloro che si ribellano, possiamo dire che le cose per le quali lo fanno sono il guadagno, l'onore e i loro contrari, perché per l'eliminazione del disonore e del danno per sé o per gli amici la gente si ribella nelle città.

Le cause e i motivi dei movimenti di rivolta, per i quali sorgono le disposizioni che abbiamo detto e gli obiettivi che abbiamo considerato, sono sette di numero e forse più. In queste cause due sono identiche agli obiettivi che sopra abbiamo messo in luce, sebbene abbiano una posizione diversa: infatti sorgono sì lotte reciproche per il guadagno e per gli onori, ma non per acquistare per sé gli uni o gli altri, come nel
caso precedente, ma perché si vede che gli altri, giustamente 1302b
o ingiustamente, hanno dei vantaggi in questi campi. Altre cause sono la tracotanza, la paura, la supremazia, il disprezzo, l'aumento sproporzionato. Altri fattori che in un altro senso provocano le ribellioni sono gli intrighi elettorali, la negligenza, la trascuratezza nelle piccole cose, la dissomiglianza degli elementi di una città.

3. Tra tutte queste cause è evidente quale potenza abbiano e come agiscano la tracotanza e il guadagno. Quando la tracotanza e la prevaricazione si introducono tra coloro che occupano le cariche, allora scoppia la guerra interna tra i cittadini e contro il sistema costituzionale che li sorregge. La prevaricazione deriva a volte dalle loro ricchezze private, a volte dalle ricchezze pubbliche. Anche per gli onori è chiaro quanto essi possano e come possano provocare delle ribellioni, dal momento che i cittadini insorgono quando sono privati degli onori e quando vedono che essi sono assegnati agli altri: questo è ingiusto quando alcuni sono disonorati e altri ri-

τινες ἢ ἀτιμάζωνται, δικαίως δὲ ὅταν κατὰ τὴν ἀξίαν. —δι' ὑπεροχὴν δέ, ὅταν τις ᾖ τῇ δυνάμει μείζων (ἢ εἷς ἢ πλείους) ἢ κατὰ τὴν πόλιν καὶ τὴν δύναμιν τοῦ πολιτεύματος· γίνεσθαι γὰρ εἴωθεν ἐκ τῶν τοιούτων μοναρχία ἢ δυναστεία· διὸ ἐνιαχοῦ εἰώθασιν ὀστρακίζειν, οἷον ἐν Ἄργει καὶ Ἀθήνησιν· καίτοι βέλτιον ἐξ ἀρχῆς ὁρᾶν ὅπως μὴ ἐνέσονται τοσοῦτον ὑπερέχοντες, ἢ ἐάσαντας γενέσθαι ἰᾶσθαι ὕστερον.—διὰ δὲ φόβον στασιάζουσιν οἵ τε ἠδικηκότες, δεδιότες μὴ δῶσι δίκην, καὶ οἱ μέλλοντες ἀδικεῖσθαι, βουλόμενοι φθάσαι πρὶν ἀδικηθῆναι, ὥσπερ ἐν Ῥόδῳ συνέστησαν οἱ γνώριμοι ἐπὶ τὸν δῆμον διὰ τὰς ἐπιφερομένας δίκας. —διὰ καταφρόνησιν δὲ καὶ στασιάζουσι καὶ ἐπιτίθενται, οἷον ἔν τε ταῖς ὀλιγαρχίαις, ὅταν πλείους ὦσιν οἱ μὴ μετέχοντες τῆς πολιτείας (κρείττους γὰρ οἴονται εἶναι), καὶ ἐν ταῖς δημοκρατίαις οἱ εὔποροι καταφρονήσαντες τῆς ἀταξίας καὶ ἀναρχίας, οἷον καὶ ἐν Θήβαις μετὰ τὴν ἐν Οἰνοφύτοις μάχην κακῶς πολιτευομένων ἡ δημοκρατία διεφθάρη, καὶ ἡ Μεγαρέων δι' ἀταξίαν καὶ ἀναρχίαν ἡττηθέντων, καὶ ἐν Συρακούσαις πρὸ τῆς Γέλωνος τυραννίδος, καὶ ἐν Ῥόδῳ ὁ δῆμος πρὸ τῆς ἐπαναστάσεως.

γίνονται δὲ καὶ δι' αὔξησιν τὴν παρὰ τὸ ἀνάλογον μεταβολαὶ τῶν πολιτειῶν. ὥσπερ

[7] Sull'ostracismo cfr. n. 69 del III libro.

[8] Non è sicuro se Aristotele si riferisca a fatti avvenuti nel 390 o a fatti avvenuti nel 357 a.C.

[9] Nella battaglia di Enofita Atene sconfisse Tebe nel 457 e probabilmente impose un regime democratico, che secondo Aristotele sarebbe poi crollato per il suo malgoverno.

cevono onori contro i loro meriti, mentre è giusto quando l'assegnazione di onori o il loro rifiuto avvengono secondo il merito.

La supremazia provoca le ribellioni quando un cittadino o un gruppo di cittadini cresce tanto in potenza che diventa intollerabile per la città o per il governo: infatti questi cittadini si trasformano in generale in monarchi o signori. Per evitare questo pericolo in alcuni luoghi si pratica l'ostracismo,[7] come ad Argo e ad Atene. Tuttavia sarebbe meglio cercar di impedire fin dal principio che possano sorgere cittadini dotati di tanta potenza, piuttosto che ricorrere ai rimedi dopo averli lasciati affermarsi.

Per paura insorgono quelli che hanno commesso una qualche ingiustizia, e che perciò temono di doverne pagare il fio, oppure coloro che si aspettano un qualche torto e che vogliono prevenirlo prima che accada. Questo è il caso di Rodi,[8] in cui i notabili insorsero contro il popolo per i procedimenti giudiziari che si intentavano contro di loro.

Le sedizioni che traggono origine dal disprezzo si hanno per esempio nelle oligarchie, quando coloro che non partecipano ai diritti politici (e che si credono naturalmente i migliori) sono più numerosi degli altri, e nelle democrazie, quando i ricchi disprezzano il disordine e l'anarchia. Casi del genere si sono verificati a Tebe, dove dopo la battaglia di Enofita la democrazia crollò per il suo malgoverno,[9] a Megara che perdette la sua forza per il disordine e l'anarchia,[10] a Siracusa prima dell'avvento del tiranno Gelone[11] e a Rodi prima della ribellione che abbiamo or ora nominata.

I mutamenti di costituzione avvengono a volte per un indebito accrescimento di qualche elemento della città. Il corpo

[10] Forse Aristotele allude alla democrazia instaurata a Megara dopo la caduta del tiranno Teagene.

[11] Intorno al 495 a.C. i "gamori", che erano i signori di Siracusa, furono cacciati dal popolo, che instaurò una democrazia. I gamori si rifugiarono presso Gelone, tiranno di Gela, che li riportò a Siracusa nel 482. Secondo quel che dice qui Aristotele, la democrazia era travagliata da disordini già prima dell'intervento di Gelone.

γὰρ σῶμα ἐκ μερῶν σύγκειται καὶ δεῖ αὐξάνεσθαι ἀνάλογον ἵνα μένῃ ἡ συμμετρία, εἰ δὲ μή, φθείρεται, ὅταν ὁ μὲν ποὺς τεττάρων πηχῶν ᾖ τὸ δ' ἄλλο σῶμα δυοῖν σπιθαμαῖν, ἐνίοτε δὲ κἂν εἰς ἄλλου ζῴου μεταβάλοι μορφήν, εἰ μὴ μόνον κατὰ τὸ ποσὸν ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ ποιὸν αὐξάνοιτο παρὰ τὸ ἀνάλογον, οὕτω καὶ πόλις σύγκειται **1303a** *ἐκ μερῶν, ὧν πολλάκις λανθάνει τι αὐξανόμενον, οἷον τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος ἐν ταῖς δημοκρατίαις καὶ πολιτείαις. συμβαίνει δ' ἐνίοτε τοῦτο καὶ διὰ τύχας, οἷον ἐν Τάραντι ἡττηθέντων καὶ ἀπολομένων πολλῶν γνωρίμων ὑπὸ τῶν Ἰαπύγων μικρὸν ὕστερον τῶν Μηδικῶν δημοκρατία ἐγένετο ἐκ πολιτείας, καὶ ἐν Ἄργει τῶν ἐν τῇ ἑβδόμῃ ἀπολομένων ὑπὸ Κλεομένους τοῦ Λάκωνος ἠναγκάσθησαν παραδέξασθαι τῶν περιοίκων τινάς, καὶ ἐν Ἀθήναις ἀτυχούντων πεζῇ οἱ γνώριμοι ἐλάττους ἐγένοντο διὰ τὸ ἐκ καταλόγου στρατεύεσθαι ὑπὸ τὸν Λακωνικὸν πόλεμον. συμβαίνει δὲ τοῦτο καὶ ἐν ταῖς δημοκρατίαις, ἧττον δέ· πλειόνων γὰρ τῶν εὐπόρων γινομένων ἢ τῶν οὐσιῶν αὐξανομένων μεταβάλλουσιν εἰς ὀλιγαρχίας καὶ δυναστείας.—μεταβάλλουσι δ' αἱ πολιτεῖαι καὶ ἄνευ στάσεως διά τε τὰς ἐριθείας, ὥσπερ ἐν Ἡραίᾳ (ἐξ αἱρετῶν γὰρ διὰ τοῦτο ἐποίησαν κληρωτάς, ὅτι ᾑροῦντο τοὺς ἐριθευομένους), καὶ δι' ὀλιγωρίαν, ὅταν ἐάσωσιν εἰς τὰς ἀρχὰς τὰς κυρίας παριέναι τοὺς μὴ τῇ*

[12] Gli Iapigi, una popolazione che occupava l'estremità sud-orientale dell'Italia, erano ostili a Taranto, città di origine dorica legata a Sparta, e avevano buone relazioni con Atene. La vicenda citata nel testo dovrebbe cadere nel 473 a.C.

[13] L'espressione «quelli del settimo» non è perspicua, e forse già gli interpreti antichi non la capivano con sicurezza. Si è pensato che l'espressione si riferisse a una data o indicasse il giorno del mese in cui Argo fu sconfitta da Sparta. Altri pensano che l'espressione designi un luogo, e un gruppo di persone, per es. i membri della settima tribù. La vittoria del re spartano Cleomene su Argo è collocata nel 519 o nel 509. Quan-

consta di membra che devono crescere proporzionatamente perché l'insieme conservi la simmetria: altrimenti questa va distrutta, come quando si avesse un piede di quattro cubiti e il resto del corpo di due spanne, oppure se si avesse un mutamento nella forma propria del corpo di un altro animale, quando la sproporzione è non solo quantitativa, ma anche qualitativa. Così anche la città è costituita di parti, una delle quali può a volte crescere in modo sproporzionato senza che 1303a
ci si accorga di essa, come avviene, per esempio, della massa dei poveri nelle democrazie e nei regimi costituzionali. A volte ciò avviene per caso, come a Taranto, dove la diminuzione di potenza e l'uccisione di molti notabili ad opera degli Iapigi, poco dopo le guerre persiane, fece sì che il regime costituzionale si mutasse in democrazia.[12] Argo fu costretta ad accettare come cittadini alcuni perieci dopo che quelli del settimo furono uccisi dallo spartano Cleomene.[13] Ad Atene i notabili diminuirono di numero dopo le sconfitte subite dall'esercito a piedi in quanto si chiamava alle armi dalla lista dei cittadini nella guerra contro Sparta.[14] Queste cose accadono anche nelle democrazie, ma meno: infatti se aumenta il numero dei ricchi o si accresce l'entità delle sostanze diventano un'oligarchia o una signoria.

Le costituzioni si mutano anche senza rivolte per mezzo dei brogli elettorali, come è avvenuto a Erea[15] (in cui la votazione fu sostituita con il sorteggio, perché riuscivano eletti sempre gli intriganti); e per la negligenza, quando si lasciano andare alle cariche più importanti coloro che non so-

to ai perieci non è chiaro se qui Aristotele usi il termine nel senso generico di "servi", sicché Argo sarebbe stata costretta ad accogliere nella cittadinanza alcuni dei *propri* servi, oppure nel significato ristretto di perieci spartani (cfr. n. 68 del II libro), che in questo caso Argo sarebbe stata costretta ad accogliere.

[14] Durante la guerra del Peloponneso, cioè durante le guerre tra Atene e Sparta nel secolo precedente a quello di Aristotele, gli opliti si reclutavano da liste di cittadini (cfr. *Costituzione di Atene* 26, 1). Aristotele sottintende che in seguito Atene fece uso di mercenari.

[15] È una città dell'Arcadia, tradizionale alleata di Sparta.

πολιτείᾳ φίλους, ὥσπερ ἐν Ὠρεῷ κατελύθη ἡ ὀλιγαρχία τῶν ἀρχόντων γενομένου Ἡρακλεοδώρου, ὃς ἐξ ὀλιγαρχίας πολιτείαν καὶ δημοκρατίαν κατεσκεύασεν.—ἔτι διὰ τὸ παρὰ μικρόν. λέγω δὲ παρὰ μικρόν, ὅτι πολλάκις λανθάνει μεγάλη γινομένη μετάβασις τῶν νομίμων, ὅταν παρορῶσι τὸ μικρόν, ὥσπερ ἐν Ἀμβρακίᾳ μικρὸν ἦν τὸ τίμημα, τέλος δ' ⟨ἀπ'⟩ οὐθενὸς ἦρχον, ὡς ἐγγίζον ἢ μηθὲν διαφέρον τοῦ μηθὲν τὸ μικρόν.

στασιωτικὸν δὲ καὶ τὸ μὴ ὁμόφυλον, ἕως ἂν συμπνεύσῃ· ὥσπερ γὰρ οὐδ' ἐκ τοῦ τυχόντος πλήθους πόλις γίγνεται, οὕτως οὐδ' ἐν τῷ τυχόντι χρόνῳ· διὸ ὅσοι ἤδη συνοίκους ἐδέξαντο ἢ ἐποίκους, οἱ πλεῖστοι διεστασίασαν· οἷον Τροιζηνίοις Ἀχαιοὶ συνῴκησαν Σύβαριν, εἶτα πλείους οἱ Ἀχαιοὶ γενόμενοι ἐξέβαλον τοὺς Τροιζηνίους, ὅθεν τὸ ἄγος συνέβη τοῖς Συβαρίταις· καὶ ἐν Θουρίοις Συβαρῖται τοῖς συνοικήσασιν (πλεονεκτεῖν γὰρ ἀξιοῦντες ὡς σφετέρας τῆς χώρας ἐξέπεσον)· καὶ Βυζαντίοις οἱ ἔποικοι ἐπιβουλεύοντες φωραθέντες ἐξέπεσον διὰ μάχης· καὶ Ἀντισσαῖοι τοὺς Χίων φυγάδας εἰσδεξάμενοι διὰ μάχης ἐξέβαλον· Ζαγκλαῖοι δὲ Σαμίους ὑποδεξάμενοι ἐξέπεσον αὐτοί· καὶ Ἀπολ-

16 Oreo era il nome che Atene diede alla città di Estiea nell'Eubea dove, dopo che Pericle ebbe sottomesso l'isola, Atene stabilì una colonia. Dopo la sconfitta di Atene nella guerra del Peloponneso, Oreo cadde sotto il dominio spartano. Nel 377 Oreo si ribellò a Sparta e si riaccostò ad Atene. A questa vicenda è riferibile il mutamento costituzionale menzionato qui.

17 Ambracia era una colonia corinzia in Epiro, fondata da Gorgo, figlio di Cipselo, tiranno di Corinto. Intorno al 580 a.C. il tiranno Perian-

no amici della costituzione in vigore, come avvenne a Oreo, dove l'oligarchia cadde quando tra i magistrati supremi andò anche Eracleodoro, che trasformò l'oligarchia in un regime costituzionale e in una democrazia.[16] I rivolgimenti politici avvengono a volte perché si trascurano i piccoli mutamenti: voglio dire che spesso sfugge che si sta producendo un grande mutamento nelle istituzioni legali, quando si trascura un dettaglio. Per esempio ad Ambracia[17] già in origine era piccolo il censo richiesto per adire ai pubblici uffici, poi ad essi furono ammessi anche i nullatenenti, in quanto sembrava poca o nulla la differenza tra il poco e il niente.

Causa di possibili sedizioni è anche la diversità di stirpe, almeno fino a quando gli elementi diversi non siano giunti ad armonizzarsi, perché come la città non nasce da una massa qualsiasi di uomini, così essa non sorge in un lasso qualsiasi di tempo: perciò tutte quelle città che hanno accolto cittadini di altra stirpe, o al momento della loro fondazione, o dopo la loro fondazione, furono travagliate da rivolte. Fu questo il caso degli Achei, che fondarono Sibari insieme con i Trezeni e in seguito, aumentati di numero, cacciarono i Trezeni, donde il castigo che piombò sui Sibariti; e anche a Turii vennero alle mani con i loro compagni di colonizzazione, pretendendo di avere dei privilegi in quanto padroni del territorio della colonia, ma furono cacciati.[18] A Bisanzio i nuovi venuti furono colti a tramare insidie e cacciati dopo una battaglia;[19] la stessa fine fecero i fuorusciti di Chio ad opera degli Antissei, mentre gli Zanclei furono cacciati dai Samii che avevano ac-

dro di Ambracia, figlio di Gorgo, fu ucciso e fu instaurata una democrazia.

[18] Sibari era una colonia achea fondata verso la fine dell'VIII sec. a.C. Nel 511/10 Crotone distrusse Sibari. Crotone prese a pretesto il fatto che i Sibariti avevano cacciato i Trezeni, i quali con gli Achei avevano fondato la città. Turii fu fondata come colonia panellenica su proposta di Atene verso il 444 a.C., vicino a Sibari. Anche in questa occasione i Sibariti provocarono discordie con i compagni di colonizzazione.

[19] Non abbiamo altre notizie su questo episodio.

λωνιᾶται οἱ ἐν τῷ Εὐξείνῳ πόντῳ ἐποίκους ἐπαγαγόμενοι ἐστασίασαν· καὶ Συρακούσιοι μετὰ τὰ τυραννικὰ τοὺς ξένους
1303b καὶ τοὺς μισθοφόρους πολίτας ποιησάμενοι ἐστασίασαν καὶ εἰς μάχην ἦλθον· καὶ Ἀμφιπολῖται δεξάμενοι Χαλκιδέων ἐποίκους ἐξέπεσον ὑπὸ τούτων οἱ πλεῖστοι αὐτῶν. στασιάζουσι δ' ἐν μὲν ταῖς ὀλιγαρχίαις οἱ πολλοὶ ὡς ἀδικούμενοι, ὅτι οὐ μετέχουσι τῶν ἴσων, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ἴσοι ὄντες, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις οἱ γνώριμοι, ὅτι μετέχουσι τῶν ἴσων οὐκ ἴσοι ὄντες. στασιάζουσι δὲ ἐνίοτε αἱ πόλεις καὶ διὰ τοὺς τόπους, ὅταν μὴ εὐφυῶς ἔχῃ ἡ χώρα πρὸς τὸ μίαν εἶναι πόλιν, οἷον ἐν Κλαζομεναῖς οἱ ἐπὶ Χυτῷ πρὸς τοὺς ἐν νήσῳ, καὶ Κολοφώνιοι καὶ Νοτιεῖς· καὶ Ἀθήνησιν οὐχ ὁμοίως εἰσὶν ἀλλὰ μᾶλλον δημοτικοὶ οἱ τὸν Πειραιᾶ οἰκοῦντες τῶν τὸ ἄστυ. ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς πολέμοις αἱ διαβάσεις τῶν ὀχετῶν, καὶ τῶν πάνυ σμικρῶν, διασπῶσι τὰς φάλαγγας, οὕτως ἔοικε πᾶσα διαφορὰ ποιεῖν διάστασιν. μεγίστη μὲν οὖν ἴσως διάστασις ἀρετὴ καὶ μοχθηρία, εἶτα πλοῦτος καὶ πενία, καὶ οὕτως δὴ ἑτέρα ἑτέρας μᾶλλον, ὧν

[20] Neppure sulla vicenda di Antissa (città dell'isola di Lesbo) abbiamo altre notizie, oltre questa. Zancle era l'antico nome di Messina, una colonia fondata dai Calcidesi di Cuma verso la metà dell'VIII sec. a.C. Gli Zanclei avevano invitato gli Ioni, che fuggivano il dominio persiano, a fondare una colonia in Sicilia. I Samii accolsero l'invito, e cacciarono gli Zanclei dalla loro città. Questa vicenda si colloca verso il 490 a.C.

[21] Apollonia sul Ponto Eusino era una colonia di Mileto fondata nel VI sec. a.C.

[22] Queste osservazioni si riferiscono probabilmente alle vicende siracusane successive alla caduta della tirannide dei Gelonidi. Gelone era diventato tiranno a Gela verso il 485, dopo aver escluso i figli del tiranno Ippocrate, del quale aveva comandato la cavalleria. Fattosi protettore dei "gamori" di Siracusa (cfr. sopra n. 11), s'impadronì anche di questa città e lasciò al fratello Gerone (che nel 478 gli sarebbe succeduto anche a Si-

colto.[20] Discordie scoppiarono tra gli Apolloniati del Ponto Eusino che avevano accolto dei forestieri;[21] e i Siracusani, dopo l'età delle tirannie, avendo concesso la cittadinanza agli 1303b
stranieri e ai mercenari, dovettero subire delle guerre interne e scendere in lotta;[22] gli Anfipolitani furono per la maggior parte cacciati dai Calcidesi che avevano accolto.[23] Nelle oligarchie tumultuano i più che si ritengono vittime di torti in quanto non hanno diritti uguali agli altri, come si è detto prima, pur essendo uguali ad essi; nelle democrazie tumultuano i notabili che hanno diritti uguali agli altri pur non essendolo.

A volte le rivolte sono dovute alle condizioni topografiche, quando cioè il luogo in cui sorge la città non si presta alla sua unità politica: per esempio a Clazomene sono in lotta quelli di Chito contro quelli che abitano nell'isola, così come quelli di Colofone contro quelli di Notio.[24] Neanche ad Atene c'è perfetta omogeneità, perché gli abitanti del Pireo[25] sono più democratici dei cittadini veri e propri. Come in guerra i passaggi dei fossati, per quanto piccoli essi siano, disperdono le falangi, così pare che ogni differenza provochi delle rivolte nelle città. Il maggior contrasto è quello che intercorre tra la virtù e il vizio, poi viene quello che intercorre tra la ricchezza e la povertà e così di seguito gli altri, alcuni più inconciliabili e altri meno. Tra gli altri vi è anche il contrasto di cui abbiamo parlato ora.

racusa) la tirannide di Gela. Nel 480 riportò un'importante vittoria sui Cartaginesi a Imera. Dopo la caduta della tirannide nel 465 Siracusa confermò la cittadinanza, che già i tiranni avevano concesso, a stranieri e mercenari, ma cercò di limitare i diritti politici di questi cittadini.

[23] Anfipoli era una colonia fondata da Atene in Macedonia nel 437 a.C. I fatti ai quali fa riferimento il testo non sono databili con sicurezza, e potrebbero risalire al 424 o al 365/4.

[24] Clazomene sorgeva sulla parte meridionale della costa occidentale dell'Asia Minore, in parte sulla terraferma, in parte su un'isola. Colofone sorgeva in Lidia, tra Smirne ed Efeso. Aveva una struttura complessa, nella quale Notio era il porto.

[25] Il Pireo era il principale porto di Atene, abitato da una popolazione legata alle attività marittime della città. Dal Pireo era partita la restaurazione democratica ad Atene alla fine del V secolo (cfr. *Costituzione di Atene* 37-38).

μία καὶ ἡ εἰρημένη ἐστί. Γίγνονται μὲν οὖν αἱ στάσεις 4
οὐ περὶ μικρῶν ἀλλ' ἐκ μικρῶν, στασιάζουσι δὲ περὶ μεγάλων. μάλιστα δὲ καὶ αἱ μικραὶ ἰσχύουσιν, ὅταν ἐν τοῖς κυρίοις γένωνται, οἷον συνέβη καὶ ἐν Συρακούσαις ἐν τοῖς ἀρχαίοις χρόνοις. μετέβαλε γὰρ ἡ πολιτεία ἐκ δύο νεανίσκων στασιασάντων ⟨τῶν⟩ ἐν ταῖς ἀρχαῖς ὄντων, περὶ ἐρωτικὴν αἰτίαν. θατέρου γὰρ ἀποδημοῦντος ἑταῖρος ὤν τις τὸν ἐρώμενον αὐτοῦ ὑπεποιήσατο, πάλιν δ' ἐκεῖνος τούτῳ χαλεπήνας τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ἀνέπεισεν ὡς αὐτὸν ἐλθεῖν· ὅθεν προσλαμβάνοντες τοὺς ἐν τῷ πολιτεύματι διεστασίασαν πάντας. διόπερ ἀρχομένων εὐλαβεῖσθαι δεῖ τῶν τοιούτων, καὶ διαλύειν τὰς τῶν ἡγεμόνων καὶ δυναμένων στάσεις· ἐν ἀρχῇ γὰρ γίνεται τὸ ἁμάρτημα, ἡ δ' ἀρχὴ λέγεται ἥμισυ εἶναι παντός, ὥστε καὶ τὸ ἐν αὐτῇ μικρὸν ἁμάρτημα ἀνάλογόν ἐστι πρὸς τὰ ἐν τοῖς ἄλλοις μέρεσιν. ὅλως δὲ αἱ τῶν γνωρίμων στάσεις συναπολαύειν ποιοῦσι καὶ τὴν ὅλην πόλιν, οἷον ἐν Ἑστιαίᾳ συνέβη μετὰ τὰ Μηδικά, δύο ἀδελφῶν περὶ τῆς πατρῴας νομῆς διενεχθέντων· ὁ μὲν γὰρ ἀπορώτερος, ὡς οὐκ ἀποφαίνοντος τὴν οὐσίαν οὐδὲ τὸν θησαυρὸν ὃν εὗρεν ὁ πατήρ, προσήγετο τοὺς δημοτικούς, ὁ δ' ἕτερος ἔχων οὐσίαν πολλὴν τοὺς εὐπόρους. καὶ ἐν Δελφοῖς ἐκ κηδείας γενομένης διαφορᾶς ἀρχὴ πασῶν ἐγένετο τῶν στάσεων τῶν
1304a ὕστερον· ὁ μὲν γὰρ οἰωνισάμενός τι σύμπτωμα, ὡς ἦλθεν ἐπὶ τὴν νύμφην, οὐ λαβὼν ἀπῆλθεν, οἱ δ' ὡς ὑβρισθέντες ἐνέβαλον τῶν ἱερῶν χρημάτων θύοντος, κἄπειτα ὡς ἱερόσυλον ἀπέκτειναν. καὶ περὶ Μυτιλήνην δὲ ἐξ ἐπικλήρων στάσεως γενομένης πολλῶν ἐγένετο ἀρχὴ κακῶν καὶ τοῦ πολέμου τοῦ πρὸς Ἀθηναίους, ἐν ᾧ Πάχης ἔλαβε τὴν πόλιν αὐτῶν· Τιμοφάνους γὰρ τῶν εὐπόρων τινὸς καταλιπόντος

[26] L'episodio viene di solito collocato sotto l'oligarchia dei gamori (cfr. sopra n. 11).

[27] Su Estiea cfr. sopra n. 16. L'episodio è di solito collocato prima della caduta della città sotto il dominio ateniese nel 446.

4. Le sedizioni nascono non per cose di poco conto ma da occasioni di poco conto per cose importanti. Anche le rivolte di poca importanza acquistano grande efficacia quando riguardano le persone più eminenti della città, come avvenne a Siracusa nei tempi antichi. Infatti la costituzione subì un rivolgimento a opera di due giovani che contendevano per un motivo amoroso, ma che erano al potere. Durante l'assenza di uno dei due giovanetti l'altro, che pure gli era amico, gli rubò l'amore del giovanetto che gli era amante; il primo prese male la cosa e convinse la moglie del secondo a raggiungerlo. Da questo fatto, tirato tutto il governo nella contesa, coinvolsero tutti nella ribellione.[26] Perciò bisogna evitare proprio questi inizi e dirimere le contese tra le persone influenti e potenti: infatti l'errore si compie al principio e, come dice il proverbio, il principio è la metà dell'opera, e perciò anche un piccolo errore al principio è proporzionalmente più grande di quelli commessi nelle altre parti. In generale le contese tra i notabili finiscono con il coinvolgere tutta quanta la città, come accadde ad Estiea, dopo le guerre persiane, in occasione della contesa sorta tra due fratelli per l'eredità lasciata loro dal padre. Il più povero, pensando che l'altro celasse le ricchezze e il tesoro che il padre aveva trovato, si assicurò le simpatie dei popolari, mentre l'altro, che aveva molte sostanze, si appoggiò ai ricchi.[27] E a Delfi una contesa matrimoniale fu il principio di tutte le posteriori sommosse. Infatti lo
sposo, che aveva visto un cattivo presagio, si presentò alla 1304a
sposa, ma se ne andò senza portarla con sé; allora i parenti, ritenendosi offesi, introdussero tra le sue cose degli oggetti sacri mentre sacrificava, e poi lo uccisero come sacrilego.[28] E a Mitilene, sorta una contesa per le figlie ereditiere, si ebbe il principio di molti mali e della guerra contro gli Ateniesi, nel corso della quale Pachete prese la loro città. Infatti Timofane, uno dei ricchi della città, aveva lasciato due figlie. Dexandro

[28] L'episodio, che rimonterebbe alla metà del V secolo, doveva circolare largamente. Plutarco ci dice che il cattivo presagio era costituito dal fatto che una coppa si era rotta durante una libagione.

δύο θυγατέρας, ὁ περιωσθεὶς καὶ οὐ λαβὼν τοῖς υἱέσιν αὐτοῦ Δέξανδρος ἦρξε τῆς στάσεως καὶ τοὺς Ἀθηναίους παρώξυνε, πρόξενος ὢν τῆς πόλεως. καὶ ἐν Φωκεῦσιν ἐξ ἐπικλήρου στάσεως γενομένης περὶ Μνασέαν τὸν Μνάσωνος πατέρα καὶ Εὐθυκράτη τὸν Ὀνομάρχου, ἡ στάσις αὕτη ἀρχὴ τοῦ ἱεροῦ πολέμου κατέστη τοῖς Φωκεῦσιν. μετέβαλε δὲ καὶ ἐν Ἐπιδάμνῳ ἡ πολιτεία ἐκ γαμικῶν· ὑπομνηστευσάμενος γάρ τις, ὡς ἐζημίωσεν αὐτὸν ὁ τοῦ ὑπομνηστευθέντος πατήρ, γενόμενος τῶν ἀρχόντων, ἅτερος συμπαρέλαβε τοὺς ἐκτὸς τῆς πολιτείας ὡς ἐπηρεασθείς.

μεταβάλλουσι δὲ καὶ εἰς ὀλιγαρχίαν καὶ εἰς δῆμον καὶ εἰς πολιτείαν ἐκ τοῦ εὐδοκιμῆσαί τι ἢ αὐξηθῆναι ἢ ἀρχεῖον ἢ μόριον τῆς πόλεως, οἷον ἡ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴ εὐδοκιμήσασα ἐν τοῖς Μηδικοῖς ἔδοξε συντονωτέραν ποιῆσαι τὴν πολιτείαν, καὶ πάλιν ὁ ναυτικὸς ὄχλος γενόμενος αἴτιος τῆς περὶ Σαλαμῖνα νίκης καὶ διὰ ταύτης τῆς ἡγεμονίας διὰ τὴν κατὰ θάλατταν δύναμιν τὴν δημοκρατίαν ἰσχυροτέραν ἐποίησεν, καὶ ἐν Ἄργει οἱ γνώριμοι εὐδοκιμήσαντες περὶ τὴν ἐν Μαντινείᾳ μάχην τὴν πρὸς Λακεδαιμονίους ἐπεχείρησαν καταλύειν τὸν δῆμον, καὶ ἐν Συρακούσαις ὁ δῆμος αἴτιος γενόμενος τῆς νίκης τοῦ πολέμου τοῦ πρὸς Ἀθηναίους ἐκ πολιτείας εἰς δημοκρατίαν μετέβαλεν, καὶ ἐν Χαλκίδι Φόξον τὸν τύραννον μετὰ τῶν γνωρίμων ὁ δῆμος ἀνελὼν εὐθὺς εἴχετο τῆς πολιτείας, καὶ ἐν Ἀμβρακίᾳ πάλιν ὡσαύτως

[29] Si tratta della rivolta di Mitilene (nell'isola di Lesbo) nel 428 a.C. L'anno dopo gli Ateniesi, comandati da Pachete, piegarono la città. I prosseni ("ospiti pubblici") erano cittadini di altre città, che curavano gli interessi di Atene nel loro paese e ai quali si affidavano i visitatori ateniesi.

[30] Si dicevano «guerre sacre» quelle che si combattevano per conseguire il primato all'interno dell'anfizionia delfica, cioè della lega tra città che dovevano garantire e proteggere il santuario di Delfi. Quella alla quale si allude qui è la terza guerra sacra, alla quale i Focesi diedero inizio nel 355, per opporsi al primato di Tebe e della Tessaglia nell'anfizionia.

[31] Su Epidamno cfr. sopra n. 4. L'episodio potrebbe inserirsi nella vicenda alla quale fa riferimento il testo di cui alla nota sopra menzionata.

chiese inutilmente la loro mano per i suoi due figli; allora diede inizio alla sommossa e sollecitò gli Ateniesi di cui era prosseno.[29] E tra i Focesi da una contesa riguardante ancora una figlia ereditiera tra Mnasea padre di Mnasone ed Euticrate padre di Onomarco si ebbe il principio della guerra sacra.[30] Anche a Epidamno[31] i rivolgimenti politici trassero origine da questioni matrimoniali: infatti qui un tale aveva promesso la figlia a un giovane il cui padre, divenuto arconte, lo multò. Il padre della ragazza, allora, sentendosi offeso, sollevò coloro che non godevano diritti politici.

Si hanno mutamenti verso l'oligarchia, la democrazia e il regime costituzionale quando aumentano gli onori o la potenza di una magistratura o di una qualche parte della città. Per esempio il consiglio dell'Areopago, vedendo aumentata la sua influenza durante la guerra persiana, parve irrigidire la costituzione, e d'altra parte la massa dei marinai, che era stata la causa della vittoria di Salamina e, con questa, dell'egemonia della città dovuta alla potenza sul mare, rese la democrazia più salda.[32] Ad Argo i notabili, vedendo aumentata la loro importanza per la vittoria di Mantinea contro gli Spartani, tentarono di abbattere la democrazia.[33] A Siracusa il popolo, che era stato l'artefice della vittoria nella guerra contro gli Ateniesi, passò dal regime costituzionale alla democrazia.[34] A Calcide il popolo insieme con i nobili abbatté il tiranno Foxo e si impadronì del potere.[35] Ad Ambracia il popolo fece

[32] Cfr. n. 110 del II libro.

[33] Nel 418 a.C. Argo, Mantinea e Atene sconfissero Sparta appunto a Mantinea. I notabili di Argo sono i cosiddetti "Mille".

[34] A Siracusa la tirannide cadde nel 466/5 e la sconfitta ateniese in Sicilia è del 413. Aristotele considera regime costituzionale il governo della città in questo periodo di tempo.

[35] Sappiamo che a Calcide dominava fino alla metà del VI secolo un'oligarchia, detta degli "ippoboti", che si reggeva sull'importanza della cavalleria (cfr. IV, 3, 1289b, 39). Poco sappiamo invece dei tiranni Foxo, nominato qui, e Antileone, nominato in seguito (12, 1316a, 31-32). Quando nel 506 fu sottomessa da Atene, Calcide era retta da un'oligarchia. Probabilmente le due tirannidi sono episodi che si collocano nelle lotte tra popolo e oligarchi durante il VI secolo.

Περίανδρον συνεκβαλὼν τοῖς ἐπιθεμένοις ὁ δῆμος τὸν τύραννον εἰς ἑαυτὸν περιέστησε τὴν πολιτείαν. καὶ ὅλως δὴ δεῖ τοῦτο μὴ λανθάνειν, ὡς οἱ δυνάμεως αἴτιοι γενόμενοι, καὶ ἰδιῶται καὶ ἀρχαὶ καὶ φυλαὶ καὶ ὅλως μέρος καὶ πλῆθος ὁποιονοῦν, στάσιν κινοῦσιν· ἢ γὰρ οἱ τούτοις φθονοῦντες τιμωμένοις ἄρχουσι τῆς στάσεως, ἢ οὗτοι διὰ τὴν ὑπεροχὴν οὐ θέλουσι μένειν ἐπὶ τῶν ἴσων. κινοῦνται δ' αἱ πολιτεῖαι καὶ ὅταν τἀναντία εἶναι δοκοῦντα μέρη τῆς πόλεως ἰσάζῃ

1304b ἀλλήλοις, οἷον οἱ πλούσιοι καὶ ὁ δῆμος, μέσον δ' ᾖ μηθὲν ἢ μικρὸν πάμπαν· ἂν γὰρ πολὺ ὑπερέχῃ ὁποτερονοῦν τῶν μερῶν, πρὸς τὸ φανερῶς κρεῖττον τὸ λοιπὸν οὐ θέλει κινδυνεύειν. διὸ καὶ οἱ κατ' ἀρετὴν διαφέροντες οὐ ποιοῦσι στάσιν ὡς εἰπεῖν· ὀλίγοι γὰρ γίγνονται πρὸς πολλούς. καθόλου μὲν οὖν περὶ πάσας τὰς πολιτείας αἱ ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι τῶν στάσεων καὶ τῶν μεταβολῶν τοῦτον ἔχουσι τὸν τρόπον· κινοῦσι δὲ τὰς πολιτείας ὁτὲ μὲν διὰ βίας ὁτὲ δὲ δι' ἀπάτης, διὰ βίας μὲν ἢ εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἢ ὕστερον ἀναγκάζοντες. καὶ γὰρ ἡ ἀπάτη διττή. ὁτὲ μὲν γὰρ ἐξαπατήσαντες τὸ πρῶτον ἑκόντων μεταβάλλουσι τὴν πολιτείαν, εἶθ' ὕστερον βίᾳ κατέχουσιν ἀκόντων, οἷον ἐπὶ τῶν Τετρακοσίων τὸν δῆμον ἐξηπάτησαν φάσκοντες τὸν βασιλέα χρήματα παρέξειν πρὸς τὸν πόλεμον τὸν πρὸς Λακεδαιμονίους, ψευσάμενοι δὲ κατέχειν ἐπειρῶντο τὴν πολιτείαν· ὁτὲ δὲ ἐξ ἀρχῆς τε πείσαντες καὶ ὕστερον πάλιν πεισθέντων ἑκόντων ἄρχου-

altrettanto, cioè cacciò il tiranno Periandro insieme con i cospiratori e si impadronì del potere.[36] E non deve sfuggire in generale che coloro ai quali è imputabile potenza, si tratti di privati, di magistrati, di tribù e, comunque, di una parte della città o di un qualunque gruppo di uomini, provocano una ribellione: infatti a capo della sedizione o si mettono quelli che li invidiano perché ricevono degli onori, oppure essi stessi perché per la loro superiorità non vogliono più sopportare l'uguaglianza con gli altri.

Ma si hanno rivolgimenti politici anche quando le parti che paiono essere contrarie tra loro si uguagliano, per esempio i poveri e i ricchi, se la classe media è nulla o trascurabi- 1304b
le. Se infatti uno degli opposti prende un deciso sopravvento, l'altro non vuole correre il pericolo di cimentarsi con quel partito che è decisamente superiore ad esso. Ecco perché gli uomini che si distinguono per virtù in genere non tramano rivolte: perché sono troppo pochi rispetto ai molti contro i quali dovrebbero combattere.

In generale, dunque, questi sono i modi nei quali si configurano le occasioni e le cause delle rivoluzioni e dei mutamenti in tutti i regimi politici. Le costituzioni si rovesciano a volte con la violenza e a volte con l'inganno. Nei rivolgimenti violenti la forza agisce o subito all'inizio o in seguito. E anche la via dell'inganno è duplice: infatti a volte si ricorre all'inganno per mutare la costituzione con il consenso, e poi si sottomettono con la violenza coloro che oppongono resistenza, come avvenne sotto i Quattrocento, che ingannarono il popolo, dicendo che il re avrebbe fornito i mezzi necessari per la guerra contro gli Spartani, e, ordito il loro inganno, cercarono di impadronirsi della costituzione con la forza.[37] A volte invece si incomincia con la persuasione e si continua a governare con il consenso e la persuasione. In assoluto questi

[36] Cfr. sopra n. 17.

[37] Cfr. *Costituzione di Atene* 29, 1, dove però non viene menzionato esplicitamente il carattere ingannevole del riferimento alla Persia.

σιν αὐτῶν. ἁπλῶς μὲν οὖν περὶ πάσας τὰς πολιτείας ἐκ τῶν εἰρημένων συμβέβηκε γίνεσθαι τὰς μεταβολάς.

Καθ' ἕκαστον δ' εἶδος πολιτείας ἐκ τούτων μερίζοντας τὰ συμβαίνοντα δεῖ θεωρεῖν. αἱ μὲν οὖν δημοκρατίαι μάλιστα μεταβάλλουσι διὰ τὴν τῶν δημαγωγῶν ἀσέλγειαν· τὰ μὲν γὰρ ἰδίᾳ συκοφαντοῦντες τοὺς τὰς οὐσίας ἔχοντας συστρέφουσιν αὐτούς (συνάγει γὰρ καὶ τοὺς ἐχθίστους ὁ κοινὸς φόβος), τὰ δὲ κοινῇ τὸ πλῆθος ἐπάγοντες. καὶ τοῦτο ἐπὶ πολλῶν ἄν τις ἴδοι γιγνόμενον οὕτω. καὶ γὰρ ἐν Κῷ ἡ δημοκρατία μετέβαλε πονηρῶν ἐγγενομένων δημαγωγῶν (οἱ γὰρ γνώριμοι συνέστησαν)· καὶ ἐν Ῥόδῳ· μισθοφοράν τε γὰρ οἱ δημαγωγοὶ ἐπόριζον, καὶ ἐκώλυον ἀποδιδόναι τὰ ὀφειλόμενα τοῖς τριηράρχοις, οἱ δὲ διὰ τὰς ἐπιφερομένας δίκας ἠναγκάσθησαν συστάντες καταλῦσαι τὸν δῆμον. κατελύθη δὲ καὶ ἐν Ἡρακλείᾳ ὁ δῆμος μετὰ τὸν ἀποικισμὸν εὐθὺς διὰ τοὺς δημαγωγούς· ἀδικούμενοι γὰρ ὑπ' αὐτῶν οἱ γνώριμοι ἐξέπιπτον, ἔπειτα ἀθροισθέντες οἱ ἐκπίπτοντες καὶ κατελθόντες κατέλυσαν τὸν δῆμον. παραπλησίως δὲ καὶ ἡ ἐν Μεγάροις κατελύθη δημοκρατία· οἱ γὰρ δημαγωγοί, ἵνα χρήματα ἔχωσι δημεύειν, ἐξέβαλον πολλοὺς τῶν γνωρίμων, ἕως πολλοὺς ἐποίησαν τοὺς φεύγοντας, οἱ δὲ κατιόντες ἐνίκησαν μαχόμενοι τὸν δῆμον καὶ κατέστησαν τὴν ὀλιγαρχίαν. συνέβη δὲ ταὐτὸν καὶ περὶ
1305a Κύμην ἐπὶ τῆς δημοκρατίας ἣν κατέλυσε Θρασύμαχος. σχεδὸν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἄν τις ἴδοι θεωρῶν τὰς μεταβολὰς τοῦτον ἐχούσας τὸν τρόπον. ὁτὲ μὲν γάρ, ἵνα

[38] Potrebbe trattarsi di vicende accadute quando Cos si ribellò ad Atene nel 357 a.C.

[39] Cfr. sopra n. 8. Mettendo insieme questo testo e quello al quale si riferisce quella nota, è possibile intendere che i demagoghi, per finanziare l'indennità al popolo che partecipava alle funzioni politiche, impedivano che si pagassero i comandanti delle navi. Questi dovevano appartenere

sono i fattori dai quali derivano i movimenti politici in ogni costituzione.

5. Ora bisogna separare ogni specie di costituzione e vedere, in base alle considerazioni svolte, a che cosa ciascuna vada incontro.

Le democrazie sono soggette ai mutamenti provocati dall'impudenza dei demagoghi: essi in parte perseguitano individualmente i ricchi costringendoli a riunirsi (perché la paura comune riunisce anche i nemici peggiori) e in parte sobillano pubblicamente le masse, come si può vedere in molte circostanze. Infatti a Cos[38] la democrazia cadde per l'opera dei demagoghi malvagi che provocarono la solidarietà dei nobili. E anche a Rodi i demagoghi procurarono una mercede alla moltitudine e impedirono che si desse ai trierarchi il dovuto; questi allora, costretti dai processi che si intentavano contro di loro, cospirarono e abbatterono la democrazia.[39] Anche a Eraclea la democrazia cadde a opera dei demagoghi subito dopo la colonizzazione, perché i notabili, che erano stati offesi e cacciati dai demagoghi, si riunirono e tornarono ad abbattere il regime popolare.[40] Affine a questo caso è la caduta della democrazia a Megara, dove i demagoghi, per poter confiscare le ricchezze, cacciarono molti maggiorenti, fino a che si ebbe un numero rilevante di fuorusciti, che rientrarono, sconfissero in battaglia il popolo e instaurarono l'oligarchia.[41] Alla stessa maniera Trasimaco abbatté la democrazia a Cuma.[42] E 1305a
anche in altre città, se si studiassero i mutamenti, si vedrebbe che essi avvengono press'a poco a questo modo. A volte infatti i demagoghi, per cattivarsi le simpatie del popolo, offen-

alla classe ricca, ma, non potendo far fronte ai debiti, erano continuamente sottoposti a processi.

[40] Forse si tratta di Eraclea del Ponto, una colonia megarese e beota fondata poco prima della metà del VI sec. a.C.

[41] A questa vicenda fanno riferimento IV, 13, 1300a, 17 sgg. e V, 3, 1302b, 31 (cfr. sopra n. 10).

[42] Né qui, né del resto nel II libro (cfr. n. 63), risulta chiaro a quale Cuma Aristotele si riferisca.

χαρίζωνται, ἀδικοῦντες τοὺς γνωρίμους συνιστᾶσιν, ἢ τὰς οὐσίας ἀναδάστους ποιοῦντες ἢ τὰς προσόδους ταῖς λειτουργίαις, ὁτὲ δὲ διαβάλλοντες, ἵν' ἔχωσι δημεύειν τὰ κτήματα τῶν πλουσίων.

ἐπὶ δὲ τῶν ἀρχαίων, ὅτε γένοιτο ὁ αὐτὸς δημαγωγὸς καὶ στρατηγός, εἰς τυραννίδα μετέβαλλον· σχεδὸν γὰρ οἱ πλεῖστοι τῶν ἀρχαίων τυράννων ἐκ δημαγωγῶν γεγόνασιν. αἴτιον δὲ τοῦ τότε μὲν γίγνεσθαι νῦν δὲ μή, ὅτι τότε μὲν οἱ δημαγωγοὶ ἦσαν ἐκ τῶν στρατηγούντων (οὐ γάρ πω δεινοὶ ἦσαν λέγειν), νῦν δὲ τῆς ῥητορικῆς ηὐξημένης οἱ δυνάμενοι λέγειν δημαγωγοῦσι μέν, δι' ἀπειρίαν δὲ τῶν πολεμικῶν οὐκ ἐπιτίθενται, πλὴν εἴ που βραχύ τι γέγονε τοιοῦτον. ἐγίγνοντο δὲ τυραννίδες πρότερον μᾶλλον ἢ νῦν καὶ διὰ τὸ μεγάλας ἀρχὰς ἐγχειρίζεσθαί τισιν, ὥσπερ ἐν Μιλήτῳ ἐκ τῆς πρυτανείας (πολλῶν γὰρ ἦν καὶ μεγάλων κύριος ὁ πρύτανις). ἔτι δὲ διὰ τὸ μὴ μεγάλας εἶναι τότε τὰς πόλεις, ἀλλ' ἐπὶ τῶν ἀγρῶν οἰκεῖν τὸν δῆμον ἄσχολον ὄντα πρὸς τοῖς ἔργοις, οἱ προστάται τοῦ δήμου, ὅτε πολεμικοὶ γένοιντο, τυραννίδι ἐπετίθεντο. πάντες δὲ τοῦτο ἔδρων ὑπὸ τοῦ δήμου πιστευθέντες, ἡ δὲ πίστις ἦν ἡ ἀπέχθεια ἡ πρὸς τοὺς πλουσίους, οἷον Ἀθήνησί τε Πεισίστρατος στασιάσας πρὸς τοὺς πεδιακούς, καὶ Θεαγένης ἐν Μεγάροις τῶν εὐπόρων τὰ κτήνη ἀποσφάξας, λαβὼν παρὰ τὸν ποταμὸν ἐπινέμοντας, καὶ Διονύσιος κατηγορῶν Δαφναίου καὶ τῶν πλουσίων ἠξιώθη τῆς τυραννίδος, διὰ τὴν ἔχθραν πιστευθεὶς ὡς δημοτικὸς ὤν. μεταβάλλουσι δὲ καὶ ἐκ τῆς

[43] Sulle liturgie cfr. n. 56 del libro IV.

[44] Aristotele potrebbe riferirsi all'instaurazione della tirannide a Mileto da parte di Trasibulo verso il 612 a.C.

[45] Cfr. *Costituzione di Atene* 13, 4-5.

[46] Teagene dovette diventare tiranno di Megara verso la metà del VII

dono i notabili e li costringono a tramare contro la città, dividendo le loro ricchezze o diminuendo le loro rendite con l'imposizione di liturgie;[43] altre volte li calunniano, per poter confiscare le loro ricchezze.

Anticamente, quando la stessa persona era demagogo ed era generale, si aveva una trasformazione verso la tirannide; e forse la maggior parte dei tiranni antichi aveva incominciato con il fare il demagogo. La ragione per cui ora non si riscontra più questo processo, che pure un tempo avveniva, va ricercata nel fatto che allora i demagoghi provenivano dai comandi militari (infatti non erano ancora bravi a parlare), mentre ora, con il crescere di importanza della retorica, quelli che sono capaci a parlare fanno i demagoghi, sebbene per l'imperizia nell'arte militare non sappiano poi organizzare un attacco violento, se non in qualche occasione insignificante. Un tempo si avevano più tirannidi di ora, anche perché importanti magistrature venivano affidate ad alcuni individui, come a Mileto dove dalla pritania derivò la tirannide, perché il pritano aveva ampia autorità su cose importanti.[44] Inoltre allora le città non erano grandi, il popolo abitava nei campi intento ai suoi lavori giornalieri e i capi del popolo, quando erano bravi condottieri, si facevano tiranni. Tutti si accingevano al loro tentativo basandosi sulla fiducia che il popolo nutriva in essi, fiducia che consisteva poi nell'ostilità contro i ricchi. In Atene, per esempio, Pisistrato lottò contro quelli della pianura,[45] a Megara Teagene sgozzò le greggi dei ricchi sorprese a pascere lungo il fiume[46] e Dionisio accusò Dafneo e gli altri ricchi e per questo fu ritenuto degno della tirannide,[47] perché con la sua ostilità contro i ricchi si era cattivato la fiducia del popolo.

secolo. Egli era suocero di Cilone, che condusse un attacco contro Atene. Ma i fatti riferiti nel testo non sono altrimenti noti.

[47] Dionisio il Vecchio diventò tiranno di Siracusa nel 405, accusando Dafneo, il generale che aveva tentato invano di soccorrere Agrigento contro Cartagine. Dionisio divenne egli stesso generale supremo, e da questa posizione fondò la tirannide.

πατρίας δημοκρατίας εἰς τὴν νεωτάτην· ὅπου γὰρ αἱρεταὶ μὲν αἱ ἀρχαί, μὴ ἀπὸ τιμημάτων δέ, αἱρεῖται δὲ ὁ δῆμος, δημαγωγοῦντες οἱ σπουδαρχιῶντες εἰς τοῦτο καθιστᾶσιν ὥστε κύριον εἶναι τὸν δῆμον καὶ τῶν νόμων. ἄκος δὲ τοῦ μὴ γίγνεσθαι ἢ τοῦ γίγνεσθαι ἧττον τὸ τὰς φυλὰς φέρειν τοὺς ἄρχοντας, ἀλλὰ μὴ πάντα τὸν δῆμον. τῶν μὲν οὖν δημοκρατιῶν αἱ μεταβολαὶ γίγνονται πᾶσαι σχεδὸν διὰ ταύτας τὰς αἰτίας.

Αἱ δ' ὀλιγαρχίαι μεταβάλλουσι [διὰ] δύο μάλιστα τρό- 6
πους τοὺς φανερωτάτους. ἕνα μὲν ἐὰν ἀδικῶσι τὸ πλῆθος· πᾶς γὰρ ἱκανὸς γίνεται προστάτης, μάλιστα δ' ὅταν ἐξ αὐτῆς συμβῇ τῆς ὀλιγαρχίας γίνεσθαι τὸν ἡγεμόνα, καθάπερ ἐν Νάξῳ Λύγδαμις, ὃς καὶ ἐτυράννησεν ὕστερον τῶν
1305b Ναξίων. ἔχει δὲ καὶ ἡ ἐξ ἄλλων ἀρχὴ στάσεως διαφοράς. ὁτὲ μὲν γὰρ ἐξ αὐτῶν τῶν εὐπόρων, οὐ τῶν ὄντων δ' ἐν ταῖς ἀρχαῖς, γίγνεται κατάλυσις, ὅταν ὀλίγοι σφόδρα ὦσιν οἱ ἐν ταῖς τιμαῖς, οἷον ἐν Μασσαλίᾳ καὶ ἐν Ἴστρῳ καὶ ἐν Ἡρακλείᾳ καὶ ἐν ἄλλαις πόλεσι συμβέβηκεν· οἱ γὰρ μὴ μετέχοντες τῶν ἀρχῶν ἐκίνουν, ἕως μετέλαβον οἱ πρεσβύτεροι πρότερον τῶν ἀδελφῶν, ὕστερον δ' οἱ νεώτεροι πάλιν· οὐ γὰρ ἄρχουσιν ἐνιαχοῦ μὲν ἅμα πατήρ τε καὶ υἱός, ἐνιαχοῦ δὲ ὁ πρεσβύτερος καὶ ὁ νεώτερος ἀδελφός· καὶ ἔνθα μὲν πολιτικωτέρα ἐγένετο ἡ ὀλιγαρχία, ἐν Ἴστρῳ δ' εἰς δῆμον ἀπετελεύτησεν, ἐν Ἡρακλείᾳ δ' ἐξ ἐλαττόνων εἰς ἑξακοσίους ἦλθεν· μετέβαλε δὲ καὶ ἐν Κνίδῳ ἡ ὀλιγαρχία στασιασάντων τῶν γνωρίμων αὐτῶν πρὸς αὐτοὺς

[48] Intorno al 550 a.C. due giovani del gruppo oligarchico oltraggiarono Telestagora e le sue due figlie. Ligdami accolse le proteste popolari e capeggiò la ribellione.

[49] Non abbiamo su questi eventi ragguagli diversi da quelli che ci offre qui Aristotele. Se questa è la stessa Eraclea di cui alla n. 40, si tratta

A volte la democrazia può mutarsi da una forma tradizionale a una forma più moderna. Infatti dove le cariche sono elettive, ma non ci sono limiti di censo e il popolo può votare, coloro che aspirano al potere si fanno demagoghi cercando di ottenere che il popolo diventi padrone anche delle leggi. Il rimedio per eliminare o almeno per attenuare questo male sta nell'affidare alle tribù e non al popolo in assemblea plenaria il diritto di eleggere i magistrati. Si può ben dire che queste sono le cause di tutti i mutamenti che avvengono nelle democrazie.

6. I modi principali in cui si mutano le oligarchie sono due e sono molto evidenti. Uno si ha quando si fa un torto al popolo: in questo caso chiunque può atteggiarsi a paladino del popolo e ha maggior probabilità di riuscire chi proviene dalla stessa oligarchia, come Ligdami, che si fece poi
tiranno di Nasso.[48] Anche la sedizione che trae il suo prin- 1305b
cipio fuori della classe che è al potere presenta delle differenze. A volte essa è provocata dai ricchi, e non da quelli che hanno delle cariche politiche, quando sono troppo poche le persone che si sono accaparrate gli onori pubblici, come è avvenuto a Marsiglia, a Istro, a Eraclea[49] e in altre città. Qui quelli che non partecipavano al governo si agitarono fino a che non ottennero di prendervi parte prima i più anziani tra i fratelli di una famiglia, poi i più giovani: infatti in alcune città è proibito che padre e figlio esercitino insieme il potere, in altre fratello maggiore e minore. A Marsiglia l'oligarchia divenne più costituzionale, a Istro finì con il trasformarsi in democrazia, a Eraclea da un gruppo di pochi arrivò a seicento. A Cnido[50] la caduta dell'oligarchia fu dovuta alle discordie interne tra i notabili che in pochi

di vicende posteriori a quelle citate là. Istro era una colonia di Mileto sul Mar Nero, alla foce del Danubio.

[50] Cnido era colonia dorica all'estremità sud-occidentale dell'Asia Minore. È difficile dire se si tratti qui degli stessi fatti dei quali Aristotele parlerà oltre (1306b, 3 sgg.) e se essi risalgano a tempi remoti o siano collocabili nel IV secolo.

διὰ τὸ ὀλίγους μετέχειν καί, καθάπερ εἴρηται, εἰ πατήρ, υἱὸν μὴ μετέχειν, μηδ᾿ εἰ πλείους ἀδελφοί, ἀλλ᾿ ἢ τὸν πρεσβύτατον· ἐπιλαβόμενος γὰρ στασιαζόντων ὁ δῆμος, καὶ λαβὼν προστάτην ἐκ τῶν γνωρίμων, ἐπιθέμενος ἐκράτησεν, ἀσθενὲς γὰρ τὸ στασιάζον· καὶ ἐν Ἐρυθραῖς δὲ ἐπὶ τῆς τῶν Βασιλιδῶν ὀλιγαρχίας ἐν τοῖς ἀρχαίοις χρόνοις, καίπερ καλῶς ἐπιμελομένων τῶν ἐν τῇ πολιτείᾳ, ὅμως διὰ τὸ ὑπ᾿ ὀλίγων ἄρχεσθαι ἀγανακτῶν ὁ δῆμος μετέβαλε τὴν πολιτείαν.

κινοῦνται δ᾿ αἱ ὀλιγαρχίαι ἐξ αὑτῶν καὶ διὰ φιλονεικίαν δημαγωγούντων (ἡ δημαγωγία δὲ διττή, ἡ μὲν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὀλίγοις—ἐγγίγνεται γὰρ δημαγωγὸς κἂν πάνυ ὀλίγοι ὦσιν, οἷον ἐν τοῖς Τριάκοντα Ἀθήνησιν οἱ περὶ Χαρικλέα ἴσχυσαν τοὺς Τριάκοντα δημαγωγοῦντες, καὶ ἐν τοῖς Τετρακοσίοις οἱ περὶ Φρύνιχον τὸν αὐτὸν τρόπον—ἢ ὅταν τὸν ὄχλον δημαγωγῶσιν οἱ ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ ὄντες, οἷον ἐν Λαρίσῃ οἱ πολιτοφύλακες διὰ τὸ αἱρεῖσθαι αὐτοὺς τὸν ὄχλον ἐδημαγώγουν, καὶ ἐν ὅσαις ὀλιγαρχίαις οὐχ οὗτοι αἱροῦνται τὰς ἀρχὰς ἐξ ὧν οἱ ἄρχοντές εἰσιν, ἀλλ᾿ αἱ μὲν ἀρχαὶ ἐκ τιμημάτων μεγάλων εἰσὶν ἢ ἑταιριῶν, αἱροῦνται δ᾿ οἱ ὁπλῖται ἢ ὁ δῆμος, ὅπερ ἐν Ἀβύδῳ συνέβαινεν, καὶ ὅπου τὰ δικαστήρια μὴ ἐκ τοῦ πολιτεύματός ἐστι—δημαγωγοῦντες γὰρ πρὸς τὰς κρίσεις μεταβάλλουσι τὴν πολιτείαν,

[51] Non conosciamo i particolari né la data di queste vicende relative a Eritre, città sulla costa dell'Asia Minore, non lontana da Smirne.

[52] Questi personaggi non compaiono nei resoconti della *Costituzione di Atene* (29-32; 34-40) a proposito dei Quattrocento e dei Trenta. Si diceva che Frinico fosse di povera famiglia e doveva esser nato verso gli inizi del V sec. Nel 412/1 era stratego, e si oppose ai tentativi di richiamare Alcibiade ad Atene, sposando con decisione la causa oligarchica. Fu deposto, ma riuscì a diventare un esponente del regime dei Quattrocento. Cercò inutilmente di negoziare la pace con Sparta e perì assassi-

partecipavano al potere e, come si è detto, se al governo sedeva il padre, non c'era più posto per il figlio e, se c'erano parecchi fratelli, poteva andare al potere solo il più anziano. Il popolo, colta l'occasione offerta dalle discordie, scelse il suo capo tra i notabili, li combatté e riuscì a impadronirsi del potere perché è debole chi è travagliato dalla ribellione. E a Eritre, nei tempi antichi, sotto l'oligarchia dei Basilidi,[51] il popolo, offeso di essere governato da un piccolo numero di persone, che pure si prendevano a cuore le faccende della città, cambiò costituzione.

Le oligarchie cadono anche per opera degli stessi membri del governo quando questi si fanno demagoghi per amor di contesa. E la demagogia può essere esercitata in due modi. Cioè la si può esercitare entro lo stesso ambito degli oligarchi (un demagogo può venir fuori anche in un gruppo molto limitato, come fece con i Trenta ad Atene la fazione di Caricle che, esercitando la demagogia, dominò i Trenta, o come fece la fazione di Frinico con i Quattrocento).[52] Oppure quelli che fanno parte del governo oligarchico possono esercitare la demagogia presso la massa popolare: per esempio a Larissa[53] i custodi cittadini si misero a blandire il popolo dal quale erano eletti. Ciò avviene in tutte quelle oligarchie in cui il diritto di voto non è riservato a quelli che potrebbero diventare essi stessi magistrati ma in cui, sebbene possano essere eletti coloro che hanno grossi censi o fanno parte di consorterie, votano gli opliti o il popolo (come accadeva ad Abido)[54] e là dove i tribunali non sono costituiti da chi ha accesso alle cariche politiche (si esercita la demagogia per ottenere certi

nato. Caricle era stato in origine un democratico e nel 414/3 era diventato stratego. Ma doveva aver fatto parte dei Quattrocento e aver subìto l'esilio dopo la loro caduta.

[53] I custodi dei cittadini dovevano essere magistrati che vigilavano sulla difesa della città. L'oligarchia di Larissa cadde nel 404 a.C., quando la città fu presa da Licofrone di Fere.

[54] Deve trattarsi dell'oligarchia instaurata ad Abido, colonia di Mileto sull'Ellesponto, dopo il suo allontanamento da Atene verso la fine del V secolo.

ὅπερ καὶ ἐν Ἡρακλείᾳ ἐγένετο τῇ ἐν τῷ Πόντῳ—ἔτι δ' ὅταν ἔνιοι εἰς ἐλάττους ἕλκωσι τὴν ὀλιγαρχίαν· οἱ γὰρ τὸ ἴσον ζητοῦντες ἀναγκάζονται βοηθὸν ἐπαγαγέσθαι τὸν δῆμον). γίνονται δὲ μεταβολαὶ τῆς ὀλιγαρχίας καὶ ὅταν ἀναλώσωσι τὰ ἴδια ζῶντες ἀσελγῶς· καὶ γὰρ οἱ τοιοῦτοι καινοτομεῖν ζητοῦσι, καὶ ἢ τυραννίδι ἐπιτίθενται αὐτοὶ ἢ
1306a κατασκευάζουσιν ἕτερον (ὥσπερ Ἱππαρῖνος Διονύσιον ἐν Συρακούσαις, καὶ ἐν Ἀμφιπόλει ᾧ ὄνομα ἦν Κλεότιμος τοὺς ἐποίκους τοὺς Χαλκιδέων ἤγαγε, καὶ ἐλθόντων διεστασίασεν αὐτοὺς πρὸς τοὺς εὐπόρους, καὶ ἐν Αἰγίνῃ ὁ τὴν πρᾶξιν τὴν πρὸς Χάρητα πράξας ἐνεχείρησε μεταβαλεῖν τὴν πολιτείαν διὰ τοιαύτην αἰτίαν)· ὁτὲ μὲν οὖν εὐθὺς ἐπιχειροῦσί τι κινεῖν, ὁτὲ δὲ κλέπτουσι τὰ κοινά, ὅθεν στασιάζουσιν ἢ οὗτοι πρὸς αὐτοὺς ἢ οἱ πρὸς τούτους μαχόμενοι κλέπτοντας, ὅπερ ἐν Ἀπολλωνίᾳ συνέβη τῇ ἐν τῷ Πόντῳ. ὁμονοοῦσα δὲ ὀλιγαρχία οὐκ εὐδιάφθορος ἐξ αὑτῆς. σημεῖον δὲ ἡ ἐν Φαρσάλῳ πολιτεία· ἐκεῖνοι γὰρ ὀλίγοι ὄντες πολλῶν κύριοί εἰσι διὰ τὸ χρῆσθαι σφίσιν αὐτοῖς καλῶς.

καταλύονται δὲ καὶ ὅταν ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ ἑτέραν ὀλιγαρχίαν ἐμποιῶσιν. τοῦτο δ' ἐστὶν ὅταν τοῦ παντὸς πολιτεύματος ὀλίγου ὄντος τῶν μεγίστων ἀρχῶν μὴ μετέχωσιν οἱ ὀλίγοι πάντες, ὅπερ ἐν Ἤλιδι συνέβη ποτέ· τῆς πολιτείας γὰρ δι' ὀλίγων οὔσης τῶν γερόντων ὀλίγοι πάμπαν ἐγίνοντο διὰ τὸ ἀϊδίους εἶναι

[55] Cfr. sopra n. 40.

[56] Su Dionisio cfr. sopra n. 47. Ipparino era il suocero di Dionisio, e ne promosse la nomina a generale supremo. Aristotele ha già parlato (4, 1304a, 27 sgg.; cfr. sopra n. 34) del regime siracusano anteriore alla tirannide di Dionisio. È stato osservato che egli lo ha considerato un regime costituzionale trasformatosi in una democrazia dopo la vittoria di Siracusa su Atene. Qui invece fa della nascita della tirannide di Dionisio un fatto tipico di un'oligarchia.

giudizi, e si cambia la costituzione, come si è fatto anche a Eraclea sul Ponto).[55] Un altro modo di giungere al sovvertimento politico è il tentativo di restringere il numero degli oligarchi, perché allora quelli che aspirano ad essere trattati nello stesso modo dei governanti chiedono aiuti al popolo.

Le oligarchie mutano anche quando i loro membri dissipano le loro sostanze in una vita disordinata. Costoro infatti cercano la novità tentando di farsi tiranni essi stessi o preparando la tirannide per qualcun altro: a questo modo Ipparino fe- 1306a
ce Dionisio tiranno di Siracusa;[56] ad Anfipoli un tale di nome Cleotimo chiamò dei coloni da Calcide e, una volta che questi furono venuti, li sobillò contro i ricchi;[57] a Egina quello che aveva intavolato trattative con Carete tentò di mutare il regime politico per la stessa ragione.[58] A volte quegli oligarchi tentano di introdurre qualche sommovimento improvviso, a volte rubano i beni pubblici, sicché provocano le ribellioni o dei loro compagni di governo o di coloro che si oppongono ai ladronecci, come è avvenuto in Apollonia sul Ponto.[59] Ma quando è concorde, l'oligarchia non va facilmente in rovina da sé, come dimostra il caso della costituzione di Farsalo, dove pochi uomini al governo riuscivano a dominarne molti, perché avevano rapporti di concordia tra loro.[60]

Un altro modo in cui le oligarchie vanno in rovina si ha con la formazione nell'oligarchia di un'altra oligarchia. Questo accade quando dei pochi membri che costituiscono il governo non tutti possono adire alle cariche più importanti, come avvenne un tempo ad Elide. Qui infatti la costituzione era nelle mani di pochi anziani, che diventarono pochissimi per-

[57] Cfr. sopra n. 23.

[58] Carete era il generale ateniese che nel 367 era a Corinto con un corpo di mercenari, nel corso della guerra che opponeva Atene e Sparta a Tebe ed Egina.

[59] Su Apollonia cfr. sopra n. 21. Ma qui dovrebbe trattarsi di un fatto diverso da quello ricordato dal testo cui si riferisce quella nota.

[60] I commentatori di solito osservano che in realtà anche la storia di Farsalo (su cui cfr. n. 10 del II libro) pareva esser stata tormentata da lotte interne.

ἐνενήκοντα ὄντας, τὴν δ' αἵρεσιν δυναστευτικὴν εἶναι καὶ ὁμοίαν τῇ τῶν ἐν Λακεδαίμονι γερόντων. γίγνεται δὲ μεταβολὴ τῶν ὀλιγαρχιῶν καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν εἰρήνῃ, ἐν μὲν πολέμῳ διὰ τὴν πρὸς τὸν δῆμον ἀπιστίαν στρατιώταις ἀναγκαζομένων χρῆσθαι (ᾧ γὰρ ἂν ἐγχειρίσωσιν, οὗτος πολλάκις γίνεται τύραννος, ὥσπερ ἐν Κορίνθῳ Τιμοφάνης· ἂν δὲ πλείους, οὗτοι αὑτοῖς περιποιοῦνται δυναστείαν· ὁτὲ δὲ ταῦτα δεδιότες μεταδιδόασι τῷ πλήθει τῆς πολιτείας διὰ τὸ ἀναγκάζεσθαι τῷ δήμῳ χρῆσθαι)· ἐν δὲ τῇ εἰρήνῃ διὰ τὴν ἀπιστίαν τὴν πρὸς ἀλλήλους ἐγχειρίζουσι τὴν φυλακὴν στρατιώταις καὶ ἄρχοντι μεσιδίῳ, ὃς ἐνίοτε γίνεται κύριος ἀμφοτέρων, ὅπερ συνέβη ἐν Λαρίσῃ ἐπὶ τῆς τῶν Ἀλευαδῶν ἀρχῆς τῶν περὶ Σῖμον, καὶ ἐν Ἀβύδῳ ἐπὶ τῶν ἑταιριῶν ὧν ἦν μία ἡ Ἰφιάδου.

γίνονται δὲ στάσεις καὶ ἐκ τοῦ περιωθεῖσθαι ἑτέρους ὑφ' ἑτέρων τῶν ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ αὐτῶν καὶ καταστασιάζεσθαι κατὰ γάμους ἢ δίκας, οἷον ἐκ γαμικῆς μὲν αἰτίας αἱ εἰρημέναι πρότερον (καὶ τὴν ἐν Ἐρετρίᾳ δ' ὀλιγαρχίαν τὴν τῶν ἱππέων Διαγόρας κατέλυσεν ἀδικηθεὶς περὶ γάμον), ἐκ δὲ δικαστηρίου κρίσεως ἡ ἐν Ἡρακλείᾳ στάσις ἐγένετο καὶ ⟨ἡ⟩ ἐν Θήβαις, ἐπ' αἰτίᾳ μοιχείας δικαίως μὲν στασιαστικῶς δὲ ποιησαμένων τὴν κόλασιν τῶν μὲν ἐν Ἡρακλείᾳ κατ' Εὐρυ-
1306ᵇ τίωνος, τῶν δ' ἐν Θήβαις κατ' Ἀρχίου (ἐφιλονείκησαν γὰρ

[61] La datazione di queste vicende di Elide, che sorgeva sulla costa nord-occidentale del Peloponneso, non è affatto sicura. Si suppone che Formione sia stato colui che le promosse; ma le date proposte oscillano tra VI e V secolo. Il modo in cui gli anziani erano nominati ad Elide è detto da Aristotele δυναστευτική, che abbiamo tradotto come «appartenenza a certe famiglie». Cfr. nn. 94 del II libro e 22 del IV.

[62] Timofane aveva il comando dei mercenari a Corinto in guerra contro Argo e instaurò o tentò di instaurare la tirannide. Fu ucciso da una

ché la carica era vitalizia, il loro numero era limitato a novanta e il criterio per la nomina era l'appartenenza a certe famiglie, come tra gli anziani di Sparta.[61]

Le oligarchie si possono poi mutare in guerra e in pace. In guerra perché per la sfiducia verso il popolo l'oligarchia è costretta a ricorrere a dei mercenari: se il comando è affidato a uno solo, questi spesso diventa un tiranno, come Timofane a Corinto;[62] se invece è affidato a un gruppo di persone, queste formano un governo assoluto soggetto ai loro interessi. A volte gli oligarchi, temendo il verificarsi di queste eventualità ed essendo costretti a servirsi del popolo, lo mettono a parte del potere. In tempo di pace per la sfiducia reciproca i membri del governo oligarchico affidano la loro sicurezza a dei soldati e a un magistrato neutrale, che spesso diventa padrone di entrambe le fazioni. Questo accadde a Larissa, sotto il governo degli Alevadi e precisamente di Simo,[63] e ad Abido, quando sorsero le consorterie, delle quali faceva parte anche quella di Ifiade.[64]

A volte le sedizioni sono provocate dal fatto che alcuni membri dell'oligarchia ne isolano altri, e da contese matrimoniali o giudiziarie. Esempio di sommosse politiche nate da contese matrimoniali è, oltre a quelli recati prima,[65] l'abbattimento dell'oligarchia dei cavalieri ad Eretria a opera di Diagora, che aveva ricevuto un'offesa riguardante un matrimonio.[66] Da contese giudiziarie furono originate le rivolte che scoppiarono a Eraclea e a Tebe. Per una causa di adulterio avevano condannato giustamente ma con spirito di parte a Eraclea Eurizione e a Tebe Archia; e infatti i loro nemici fu- 1306b

congiura aristocratica capeggiata da suo fratello Timoleonte. I fatti si collocano nel 366-65.

[63] Su Larissa cfr. sopra n. 53. Gli Alevadi erano una potente famiglia tessala. Nulla sappiamo di preciso sul Simo qui menzionato.

[64] Neanche su questo Ifiade abbiamo notizie sicure.

[65] 4, 1303b, 37; 1304a, 17.

[66] Eretria, città dell'isola di Eubea, è menzionata nella *Politica* (IV, 3, 1289b, 35 sgg.) per l'associazione tra primato della cavalleria e oligarchia. Sull'episodio qui citato non sappiamo nulla di preciso; può darsi che sia collocabile prima delle guerre persiane.

αὐτοῖς οἱ ἐχθροὶ ὥστε δεθῆναι ἐν ἀγορᾷ ἐν τῷ κύφωνι). πολλαὶ δὲ καὶ διὰ τὸ ἄγαν δεσποτικὰς εἶναι τὰς ὀλιγαρχίας ὑπὸ τῶν ἐν τῇ πολιτείᾳ τινῶν δυσχερανάντων κατελύθησαν, ὥσπερ ἡ ἐν Κνίδῳ καὶ ἡ ἐν Χίῳ ὀλιγαρχία. γίγνονται δὲ καὶ ἀπὸ συμπτώματος μεταβολαὶ καὶ τῆς καλουμένης πολιτείας καὶ τῶν ὀλιγαρχιῶν ἐν οσαις ἀπὸ τιμήματος βουλεύουσι καὶ δικάζουσι καὶ τὰς ἄλλας ἀρχὰς ἄρχουσιν. πολλάκις γὰρ ὅταν ταχθῇ πρῶτον τίμημα πρὸς τοὺς παρόντας καιρούς, ὥστε μετέχειν ἐν μὲν τῇ ὀλιγαρχίᾳ ὀλίγους ἐν δὲ τῇ πολιτείᾳ τοὺς μέσους, εὐετηρίας γιγνομένης δι' εἰρήνην ἢ δι' ἄλλην τιν' εὐτυχίαν συμβαίνει πολλαπλασίου γίγνεσθαι τιμήματος ἀξίας τὰς αὐτὰς κτήσεις, ὥστε πάντας πάντων μετέχειν, ὁτὲ μὲν ἐκ προσαγωγῆς καὶ κατὰ μικρὸν γινομένης τῆς μεταβολῆς καὶ λανθανούσης, ὁτὲ δὲ καὶ θᾶττον. αἱ μὲν οὖν ὀλιγαρχίαι μεταβάλλουσι καὶ στασιάζουσι διὰ τοιαύτας αἰτίας (ὅλως δὲ καὶ αἱ δημοκρατίαι καὶ αἱ ὀλιγαρχίαι ἐξίστανται ἐνίοτε οὐκ εἰς τὰς ἐναντίας πολιτείας ἀλλ' εἰς τὰς ἐν τῷ αὐτῷ γένει, οἷον ἐκ τῶν ἐννόμων δημοκρατιῶν καὶ ὀλιγαρχιῶν εἰς τὰς κυρίους καὶ ἐκ τούτων εἰς ἐκείνας).

Ἐν δὲ ταῖς ἀριστοκρατίαις γίνονται αἱ στάσεις αἱ μὲν 7
διὰ τὸ ὀλίγους τῶν τιμῶν μετέχειν, ὅπερ εἴρηται κινεῖν καὶ τὰς ὀλιγαρχίας, διὰ τὸ καὶ τὴν ἀριστοκρατίαν ὀλιγαρχίαν εἶναί πως (ἐν ἀμφοτέραις γὰρ ὀλίγοι οἱ ἄρχοντες, οὐ μέντοι διὰ ταὐτὸν ὀλίγοι)· ἐπεὶ δοκεῖ γε διὰ ταῦτα καὶ ἡ ἀριστοκρατία ὀλιγαρχία εἶναι. μάλιστα δὲ τοῦτο συμβαίνειν ἀναγκαῖον ὅταν ᾖ τι πλῆθος τῶν πεφρονηματισμένων ὡς ὁμοίων κατ' ἀρετήν, οἷον ἐν Λακεδαίμονι οἱ λεγόμενοι Παρ-

rono così parziali da esporli alla gogna sulla pubblica piazza. Parecchie oligarchie caddero per essere troppo dispotiche, distrutte da alcuni dei membri del governo scontenti: ciò avvenne per le oligarchie di Cnido e di Chio.

Sono anche casuali i rovesciamenti dei cosiddetti regimi costituzionali e delle oligarchie nelle quali la partecipazione al consiglio, ai tribunali e alle altre magistrature avviene sulla base del censo. Spesso infatti il censo necessario per adire ai pubblici uffici è fissato dapprima in vista delle condizioni presenti, in modo che solo pochi o solo la classe media vadano al governo, secondo che si tratti di oligarchia o di regime costituzionale; ma può darsi che la prosperità economica, dovuta alla pace o a qualche altra fortunata evenienza, renda molte volte più alto il valore delle stesse proprietà, sicché tutte le cariche siano aperte a tutti. E questo processo a volte avviene gradualmente, per piccole mutazioni che sfuggono, a volte invece rapidamente.

Queste dunque sono le cause per cui nelle oligarchie avvengono mutamenti e sedizioni. In generale, le democrazie e le oligarchie a volte si mutano non nei loro contrari, ma in altre forme dello stesso genere, per esempio da democrazie e oligarchie in cui sovrana è la legge a quelle in cui i governanti sono sovrani anche sulla legge, e viceversa.

7. Nelle aristocrazie alcune delle rivolte avvengono perché esiguo è il numero di coloro che partecipano agli onori pubblici, cioè per una ragione che abbiamo menzionato[67] come causa di sovversione anche delle oligarchie, in quanto anche l'aristocrazia è in un certo senso un'oligarchia. La somiglianza si fonda sul fatto che sono pochi quelli che comandano in entrambi i casi, sebbene non per la stessa ragione lo siano; e tuttavia proprio per questo anche l'aristocrazia vien ritenuta un'oligarchia. La rivolta scoppia necessariamente soprattutto quando c'è una massa di cittadini convinti di avere la stessa virtù dei governanti: questo è il caso dei cosiddetti Parteni a

[67] 6, 1305b, 2 sgg.

θενίαι (ἐκ τῶν ὁμοίων γὰρ ἦσαν), οὓς φωράσαντες ἐπιβουλεύσαντας ἀπέστειλαν Τάραντος οἰκιστάς, ἢ ὅταν τινὲς ἀτιμάζωνται μεγάλοι ὄντες καὶ μηθενὸς ἥττους κατ' ἀρετὴν ὑπό τινων ἐντιμοτέρων, οἷον Λύσανδρος ὑπὸ τῶν βασιλέων, ἢ ὅταν ἀνδρώδης τις ὢν μὴ μετέχῃ τῶν τιμῶν, οἷον Κινάδων ὁ τὴν ἐπ' Ἀγησιλάου συστήσας ἐπίθεσιν ἐπὶ τοὺς Σπαρτιάτας· ἔτι ὅταν οἱ μὲν ἀπορῶσι λίαν οἱ δ' εὐπορῶσιν (καὶ μάλιστα ἐν τοῖς πολέμοις τοῦτο γίνεται· συνέβη δὲ καὶ τοῦτο ἐν Λακεδαίμονι ὑπὸ τὸν Μεσηνιακὸν πόλεμον· δῆλον δὲ [καὶ] τοῦτο ἐκ τῆς Τυρταίου ποιήσεως τῆς
1307a καλουμένης Εὐνομίας· θλιβόμενοι γάρ τινες διὰ τὸν πόλεμον ἠξίουν ἀνάδαστον ποιεῖν τὴν χώραν)· ἔτι ἐάν τις μέγας ᾖ καὶ δυνάμενος ἔτι μείζων εἶναι, ἵνα μοναρχῇ, ὥσπερ ἐν Λακεδαίμονι δοκεῖ Παυσανίας ὁ στρατηγήσας κατὰ τὸν Μηδικὸν πόλεμον, καὶ ἐν Καρχηδόνι Ἄννων.

λύονται δὲ μάλιστα αἵ τε πολιτεῖαι καὶ αἱ ἀριστοκρατίαι διὰ τὴν ἐν αὐτῇ τῇ πολιτείᾳ τοῦ δικαίου παρέκβασιν. ἀρχὴ γὰρ τὸ μὴ μεμεῖχθαι καλῶς ἐν μὲν τῇ πολιτείᾳ δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν, ἐν δὲ τῇ ἀριστοκρατίᾳ ταῦτά τε καὶ τὴν ἀρετήν,

[68] A Sparta gli Uguali erano i cittadini veri e propri, che appunto avevano tutti uguali diritti. I Parteni avevano in qualche modo perso la cittadinanza politica, pur discendendo dagli Uguali. Già il mondo antico conosceva tradizioni diverse sui Parteni. Secondo alcuni essi avevano subìto la diminuzione perché si erano rifiutati di partecipare alla prima guerra messenica; secondo altri erano figli illegittimi di Uguali che erano stati autorizzati a generare fuori del matrimonio, per conservare il livello della popolazione spartiata, messo in pericolo dalla guerra; per altri ancora erano figli illegittimi di donne spartiate, concepiti forse con perieci o iloti, mentre i mariti erano impegnati nella guerra. La fondazione di Taranto risale al 706 a.C.

[69] Su Lisandro cfr. sopra n. 3. Furono proprio i re Pausania prima, Agesilao poi che costrinsero Lisandro a rinunciare al comando.

[70] La congiura di Cinadone è del 398/7. Agesilao fu re di Sparta dal 399.

Sparta, che erano nati dagli Uguali e che, scoperti mentre cospiravano, furono mandati a colonizzare Taranto.[68] Un'altra occasione di rivolta si ha quando alcuni, che pur sono grandi e per nulla inferiori per virtù, sono disprezzati da altri, che hanno ricevuto più onori: a questo modo Lisandro fu trattato dai re di Sparta.[69] Oppure quando qualcuno, che pure sia valoroso, venga escluso dalle cariche politiche, come accadde a Cinadone, che sotto il regno di Agesilao ordì una congiura contro gli Spartiati.[70] Anche quando il dislivello tra l'estrema miseria di alcuni e la ricchezza di altri è forte sorgono facilmente delle sommosse. Ciò avviene soprattutto in tempo di guerra, come appunto a Sparta durante le guerre messeniche, secondo la testimonianza costituita dalle poesie di Tirteo che portano il nome di «Eunomia»: in quel frangente alcuni, stan- 1307a
chi della guerra, sostenevano che si doveva procedere alla divisione della proprietà terriera.[71] Infine causa di sedizione è anche l'esistenza di un uomo che sia potente e che possa diventarlo ancora di più fino a farsi re, come pare che volesse fare Pausania a Sparta, dopo che era stato fatto generale supremo per la guerra contro i Persiani, e Annone a Cartagine.[72]

Cadono i regimi costituzionali e le aristocrazie soprattutto quando deviano dal giusto sancito dalla costituzione stessa. La fonte di questa trasgressione risiede nella cattiva mescolanza della democrazia e dell'oligarchia nel regime costituzionale, di queste due e della virtù nel regime aristocratico;

[71] Tirteo era il poeta ateniese che rivolse i suoi canti agli Spartani impegnati nella seconda guerra messenica nella seconda metà del VII secolo.

[72] Si tratta del primo dei due Pausania sui quali cfr. sopra la n. 3. Annone era il generale cartaginese che nel 368 combatté contro Dionisio I di Siracusa. La sua congiura cade prima del 339, ma la data non è sicura. Qualcuno pensa addirittura che Aristotele si riferisca non a questo Annone, ma a un altro, assai più antico. Si è voluto anche rilevare una contraddizione tra questo testo e quello del II libro (sul quale cfr. n. 99), in cui si dice che Cartagine non ha mai conosciuto sedizioni né tirannie, e inferirne che Aristotele avrebbe composto i due testi in tempi diversi. In realtà nel II libro Aristotele parla della fedeltà del popolo alla costituzione, mentre Annone si era servito di schiavi e di tribù numidiche; e del resto la sua congiura fallì. Perciò tra i due testi aristotelici non c'è necessariamente contraddizione.

μάλιστα δὲ τὰ δύο· λέγω δὲ τὰ δύο δῆμον καὶ ὀλιγαρχίαν. ταῦτα γὰρ αἵ πολιτεῖαί τε πειρῶνται μιγνύναι καὶ αἱ πολλαὶ τῶν καλουμένων ἀριστοκρατιῶν. διαφέρουσι γὰρ τῶν ὀνομαζομένων πολιτειῶν αἱ ἀριστοκρατίαι τούτῳ, καὶ διὰ τοῦτ' εἰσὶν αἱ μὲν ἧττον αἱ δὲ μᾶλλον μόνιμοι αὐτῶν· τὰς γὰρ ἀποκλινούσας μᾶλλον πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν ἀριστοκρατίας καλοῦσιν, τὰς δὲ πρὸς τὸ πλῆθος πολιτείας· διόπερ ἀσφαλέστεραι αἱ τοιαῦται τῶν ἑτέρων εἰσίν· κρεῖττόν τε γὰρ τὸ πλεῖον, καὶ μᾶλλον ἀγαπῶσιν ἴσον ἔχοντες, οἱ δ' ἐν ταῖς εὐπορίαις, ἂν ἡ πολιτεία διδῷ τὴν ὑπεροχήν, ὑβρίζειν ζητοῦσι καὶ πλεονεκτεῖν. ὅλως δ' ἐφ' ὁπότερον ἂν ἐγκλίνῃ ἡ πολιτεία, ἐπὶ ταῦτα μεθίσταται ἑκατέρων τὸ σφέτερον αὐξανόντων, οἷον ἡ μὲν πολιτεία εἰς δῆμον, ἀριστοκρατία δ' εἰς ὀλιγαρχίαν· ἢ εἰς τἀναντία, οἷον ἡ μὲν ἀριστοκρατία εἰς δῆμον (ὡς ἀδικούμενοι γὰρ περισπῶσιν εἰς τοὐναντίον οἱ ἀπορώτεροι), αἱ δὲ πολιτεῖαι εἰς ὀλιγαρχίαν (μόνον γὰρ μόνιμον τὸ κατ' ἀξίαν ἴσον καὶ τὸ ἔχειν τὰ αὑτῶν)· συνέβη δὲ τὸ εἰρημένον ἐν Θουρίοις. διὰ μὲν γὰρ τὸ ἀπὸ πλείονος τιμήματος εἶναι τὰς ἀρχὰς εἰς ἔλαττον μετέβη καὶ εἰς ἀρχεῖα πλείω, διὰ δὲ τὸ τὴν χώραν ὅλην τοὺς γνωρίμους συγκτήσασθαι παρὰ τὸν νόμον (ἡ γὰρ πολιτεία ὀλιγαρχικωτέρα ἦν, ὥστε ἐδύναντο πλεονεκτεῖν) ὁ [δὲ] δῆμος γυμνασθεὶς ἐν τῷ πολέμῳ τῶν φρουρῶν ἐγένετο κρείττων, ἕως ἀφεῖσαν τῆς χώρας ὅσοι πλείω ἦσαν ἔχοντες.

ma anche in quest'ultimo caso ciò che conta è soprattutto la contemperanza della democrazia e dell'oligarchia. Infatti tentano il giusto contemperamento di questi due estremi i regimi costituzionali e molti di quelli conosciuti sotto il nome di regimi aristocratici. Le aristocrazie differiscono da quelli chiamati regimi costituzionali per questa mescolanza e per questa ragione questi sono più stabili e quelle meno. Chiamano aristocrazie quelle che inclinano piuttosto verso l'oligarchia, regimi costituzionali quelli che fanno più posto alla massa: per questa ragione questi sono più sicuri di quelle, perché la maggioranza è più salda e i cittadini sono più soddisfatti di essere uguali, mentre i ricchi, quando hanno il privilegio di essere al governo, cercano di commettere prepotenze e di prevalere. E in generale se la costituzione piega verso un estremo o verso un altro, finisce con il trasformarsi in esso, perché ciascuno tende ad aumentare il proprio peso: per esempio il regime costituzionale si trasforma in democrazia e l'aristocrazia si trasforma in oligarchia. Ma può anche avvenire il contrario, cioè l'aristocrazia può trasformarsi in democrazia (perché i più indigenti, sentendosi offesi, sviano la costituzione verso il suo contrario) e i regimi costituzionali in oligarchie (perché gli unici regimi politici stabili sono quelli in cui vige l'uguaglianza fondata sul merito e nei quali ognuno ha il suo). Un esempio di ciò si ebbe a Turii:[73] qui infatti venne abbassato il censo richiesto per le magistrature, perché era troppo alto, e si aumentò il numero delle cariche politiche. Ma tutto il territorio era illegalmente in mano ai notabili (infatti la costituzione tendeva piuttosto all'oligarchia, sicché un ristretto numero di cittadini poteva prevalere). Il popolo, da parte sua, esercitatosi nella guerra, divenne più forte delle guardie e ottenne che si liberassero le terre posse-

[73] Su Turii cfr. sopra n. 18. La data di questi eventi è incerta: alcuni li collocano in un momento vicino alla fondazione della città, altri dopo la sconfitta di Atene a Siracusa nel 413, sconfitta che avrebbe favorito il passaggio dal regime democratico originario a un regime oligarchico, contro il quale il popolo si sarebbe poi ribellato nei modi qui indicati.

ἔτι διὰ τὸ πάσας τὰς ἀριστοκρατικὰς πολιτείας ὀλιγαρχικὰς εἶναι μᾶλλον πλεονεκτοῦσιν οἱ γνώριμοι, οἷον καὶ ἐν Λακεδαίμονι εἰς ὀλίγους αἱ οὐσίαι ἔρχονται· καὶ ἔξεστι ποιεῖν ὅ τι ἂν θέλωσι τοῖς γνωρίμοις μᾶλλον, καὶ κηδεύειν ὅτῳ θέλουσιν, διὸ καὶ ἡ Λοκρῶν πόλις ἀπώλετο ἐκ τῆς πρὸς Διονύσιον κηδείας, ὃ ἐν δημοκρατίᾳ οὐκ ἂν ἐγένετο, οὐδ' ἂν ἐν ἀριστοκρατίᾳ εὖ μεμειγμένῃ. μάλιστα δὲ λανθάνουσιν αἱ
1307b ἀριστοκρατίαι μεταβάλλουσαι τῷ λύεσθαι κατὰ μικρόν, ὅπερ εἴρηται ἐν τοῖς πρότερον καθόλου κατὰ πασῶν τῶν πολιτειῶν, ὅτι αἴτιον τῶν μεταβολῶν καὶ τὸ μικρόν ἐστιν· ὅταν γάρ τι προῶνται τῶν πρὸς τὴν πολιτείαν, μετὰ τοῦτο καὶ ἄλλο μικρῷ μεῖζον εὐχερέστερον κινοῦσιν, ἕως ἂν πάντα κινήσωσι τὸν κόσμον. συνέβη δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῆς Θουρίων πολιτείας. νόμου γὰρ ὄντος διὰ πέντε ἐτῶν στρατηγεῖν, γενόμενοί τινες πολεμικοὶ τῶν νεωτέρων καὶ παρὰ τῷ πλήθει τῶν φρουρῶν εὐδοκιμοῦντες, καταφρονήσαντες τῶν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ νομίζοντες ῥᾳδίως κατασχήσειν, τοῦτον τὸν νόμον λύειν ἐπεχείρησαν πρῶτον, ὥστ' ἐξεῖναι τοὺς αὐτοὺς συνεχῶς στρατηγεῖν, ὁρῶντες τὸν δῆμον αὐτοὺς χειροτονήσοντα προθύμως. οἱ δ' ἐπὶ τούτῳ τεταγμένοι τῶν ἀρχόντων, οἱ καλούμενοι σύμβουλοι, ὁρμήσαντες τὸ πρῶτον ἐναντιοῦσθαι συνεπείσθησαν, ὑπολαμβάνοντες τοῦτον κινήσαντας τὸν νόμον ἐάσειν τὴν ἄλλην πολιτείαν, ὕστερον δὲ βουλόμενοι κωλύειν ἄλλων κινουμένων οὐκέτι πλέον ἐποίουν οὐθέν,

74 Cfr. II, 9, 1270a, 15 sgg., 26 sgg.

75 Su Dionisio cfr. sopra n. 47. Dionisio sposò nel 397 due donne, Aristomache, figlia di Ipparino, e Doride, una donna di Locri Epizefiria, dal-

dute oltre il dovuto. In tutte le aristocrazie, che sono costituzioni piuttosto oligarchiche, prevalgono i notabili, come a Sparta, dove le ricchezze affluiscono nelle mani di pochi. E i notabili possono fare ciò che vogliono e contrarre i vincoli matrimoniali che vogliono:[74] per questo la città di Locri andò in rovina per il matrimonio che fu contratto con Dionisio[75] e che non si sarebbe di certo fatto né in una democrazia né in un'aristocrazia ben miscelata.

Ma soprattutto le aristocrazie cambiano impercettibilmen- 1307b
te, dissolvendosi a piccoli passi, come si è già detto prima in generale a proposito di tutte le costituzioni nelle quali anche un piccolo evento può essere causa di trasformazioni costituzionali.[76] Quando infatti si getta a mare un elemento della costituzione, dopo di questo si trova più facile mutarne un altro un poco più importante, fino a che si giunge ad aver mutato tutto l'ordinamento. Ciò accadde anche nella costituzione di Turii. Qui una legge stabiliva che la carica di stratego si poteva riottenere solo dopo cinque anni di intervallo; ma alcuni giovani, assai esperti nell'arte della guerra e stimati dalla massa dei soldati, nutrendo sommo disprezzo per coloro che occupavano le magistrature e pensando che si sarebbero facilmente impadroniti del potere, tentarono dapprima di far abolire questa legge, perché le stesse persone potessero occupare senza interruzione la carica di strateghi, vedendo che il popolo li avrebbe senz'altro rieletti. I magistrati preposti alla considerazione di queste richieste, i cosiddetti consiglieri, dapprima tentarono di opporsi, ma poi si lasciarono convincere, pensando che quei giovani, eliminata la legge in questione, avrebbero lasciato sopravvivere il resto della costituzione; più tardi, però, volendo impedire altri mutamenti, non poterono più far nulla e tutto l'ordine costituzionale si tra-

la quale ebbe Dionisio il Giovane. Proprio a Locri si rifugiò Dionisio il Giovane nel 356, quando fu cacciato da Siracusa, e vi esercitò una tirannide durata sei anni.

[76] 2, 1302b, 4; 3, 1303a, 20 sgg.

ἀλλὰ μετέβαλεν ἡ τάξις πᾶσα τῆς πολιτείας εἰς δυναστείαν τῶν ἐπιχειρησάντων νεωτερίζειν.

πᾶσαι δ' αἱ πολιτεῖαι λύονται ὁτὲ μὲν ἐξ αὐτῶν ὁτὲ δ' ἔξωθεν, ὅταν ἐναντία πολιτεία ᾖ ἢ πλησίον ἢ πόρρω μὲν ἔχουσα δὲ δύναμιν. ὅπερ συνέβαινεν ἐπ' Ἀθηναίων καὶ Λακεδαιμονίων· οἱ μὲν γὰρ Ἀθηναῖοι πανταχοῦ τὰς ὀλιγαρχίας, οἱ δὲ Λάκωνες τοὺς δήμους κατέλυον. ὅθεν μὲν οὖν αἱ μεταβολαὶ γίγνονται τῶν πολιτειῶν καὶ αἱ στάσεις, εἴρηται σχεδόν.

Περὶ δὲ σωτηρίας καὶ κοινῇ καὶ χωρὶς ἑκάστης πολι- 8
τείας ἐχόμενόν ἐστιν εἰπεῖν. πρῶτον μὲν οὖν δῆλον ὅτι, εἴπερ ἔχομεν δι' ὧν φθείρονται αἱ πολιτεῖαι, ἔχομεν καὶ δι' ὧν σῴζονται· τῶν γὰρ ἐναντίων τἀναντία ποιητικά, φθορὰ δὲ σωτηρίᾳ ἐναντίον. ἐν μὲν οὖν ταῖς εὖ κεκραμέναις πολιτείαις ὥσπερ ἄλλο τι δεῖ τηρεῖν ὅπως μηθὲν παρανομῶσι, καὶ μάλιστα τὸ μικρὸν φυλάττειν· λανθάνει γὰρ παραδυομένη ἡ παρανομία, ὥσπερ τὰς οὐσίας τὸ μικρὸν δαπάνημα ἀναιρεῖ πολλάκις γινόμενον. λανθάνει δὲ ἡ δαπάνη διὰ τὸ μὴ ἀθρόα γίγνεσθαι· παραλογίζεται γὰρ ἡ διάνοια ὑπ' αὐτῶν, ὥσπερ ὁ σοφιστικὸς λόγος "εἰ ἕκαστον μικρόν, καὶ πάντα"· τοῦτο δ' ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὔ· τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὰ πάντα οὐ μικρόν, ἀλλὰ σύγκειται ἐκ μικρῶν.

μίαν μὲν οὖν φυλακὴν ταύτην πρὸς τὴν ἀρχὴν δεῖ ποιεῖσθαι· ἔπειτα μὴ πιστεύειν τοῖς σοφίσματος χάριν
1308a πρὸς τὸ πλῆθος συγκειμένοις, ἐξελέγχεται γὰρ ὑπὸ τῶν ἔργων (ποῖα δὲ λέγομεν τῶν πολιτειῶν σοφίσματα, πρό-

77 Non è possibile dire se si tratti degli stessi fatti di cui alla n. 73 sopra.

78 Cfr. n. 42 del IV libro.

79 Cfr. n. 6 del II libro. Qui Aristotele osserva che dalla piccolezza di

sformò in un governo personale in mano di coloro che avevano tentato di innovare.[77]

Tutte le costituzioni cadono per una causa interna o per una causa esterna; l'ultimo caso si ha quando una costituzione contraria è presente in una città vicina o in una città lontana, ma potente. Ciò avvenne con gli Ateniesi e gli Spartani, dei quali i primi distrussero dappertutto le oligarchie e i secondi le democrazie.[78] Possiamo ormai dire di aver parlato delle origini dei mutamenti di costituzione e dei rivolgimenti politici.

8. Ora ci resta da trattare dei mezzi con cui salvare le costituzioni, in generale e caso per caso per ogni costituzione. Innanzitutto è chiaro che se sappiamo quali sono le cause per cui le costituzioni vanno in rovina, sappiamo anche quali sono i mezzi per salvarle: infatti i contrari producono i contrari, e la salvezza di una costituzione è contraria alla sua distruzione. Nelle costituzioni ben contemperate, se c'è una cosa cui bisogna badare, è che non si faccia nulla d'illegale, ponendo mente soprattutto alle piccole questioni. Infatti l'illegalità s'insinua di nascosto, così come una piccola spesa più volte ripetuta finisce con il distruggere i patrimoni; perché le spese sfuggono quando non si fanno tutte insieme. In questi casi il pensiero è vittima di un paralogismo, simile a quello contenuto nell'argomentazione sofistica, che se ogni parte è piccola, anche tutte le parti lo sono.[79] Ciò è vero in un senso, ma c'è un senso in cui non lo è; infatti il tutto, come totalità delle parti, non è piccolo, ma è composto di parti piccole. Dunque bisogna fare attenzione a quel principio di rovina costituito dalle piccole illegalità, poi bisogna guardarsi dal prestar fede ai discorsi sofistici, buoni solo per la moltitudine e 1308a
sempre smentiti dai fatti; quali siano i sofismi politici, del resto, si è già detto prima.[80]

ciascuna parte non si può ricavare la piccolezza di «tutte le parti», intendendo questa espressione nel senso della "totalità delle parti", cioè del tutto che esse compongono: un tutto anche molto ampio può risultare dalla composizione di parti anche molto piccole (cfr. nn. 6 e 24 del II libro).

[80] IV, 1297a, 14 sgg.

τερον εἴρηται). ἔτι δ' ὁρᾶν ὅτι ἔνιαι μένουσιν οὐ μόνον ἀριστοκρατίαι ἀλλὰ καὶ ὀλιγαρχίαι οὐ διὰ τὸ ἀσφαλεῖς εἶναι τὰς πολιτείας, ἀλλὰ διὰ τὸ εὖ χρῆσθαι τοὺς ἐν ταῖς ἀρχαῖς γινομένους καὶ τοῖς ἔξω τῆς πολιτείας καὶ τοῖς ἐν τῷ πολιτεύματι, τοὺς μὲν μὴ μετέχοντας τῷ μὴ ἀδικεῖν καὶ τῷ τοὺς ἡγεμονικοὺς αὐτῶν εἰσάγειν εἰς τὴν πολιτείαν καὶ τοὺς μὲν φιλοτίμους μὴ ἀδικεῖν εἰς ἀτιμίαν τοὺς δὲ πολλοὺς εἰς κέρδος, πρὸς αὐτοὺς δὲ καὶ τοὺς μετέχοντας τῷ χρῆσθαι ἀλλήλοις δημοτικῶς. ὃ γὰρ ἐπὶ τοῦ πλήθους ζητοῦσιν οἱ δημοτικοί, το ἴσον, τοῦτ' ἐπὶ τῶν ὁμοίων οὐ μόνον δίκαιον ἀλλὰ καὶ συμφέρον ἐστίν. διὸ ἐὰν πλείους ὦσιν ἐν τῷ πολιτεύματι, πολλὰ συμφέρει τῶν δημοτικῶν νομοθετημάτων, οἷον τὸ ἑξαμήνους τὰς ἀρχὰς εἶναι, ἵνα πάντες οἱ ὅμοιοι μετέχωσιν· ἔστι γὰρ ὥσπερ δῆμος ἤδη οἱ ὅμοιοι (διὸ καὶ ἐν τούτοις ἐγγίγνονται δημαγωγοὶ πολλάκις, ὥσπερ εἴρηται πρότερον), ἔπειθ' ἧττον εἰς δυναστείας ἐμπίπτουσιν αἱ ὀλιγαρχίαι καὶ ἀριστοκρατίαι (οὐ γὰρ ὁμοίως ῥᾴδιον κακουργῆσαι ὀλίγον χρόνον ἄρχοντας καὶ πολύν, ἐπεὶ διὰ τοῦτο ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις καὶ δημοκρατίαις γίγνονται τυραννίδες· ἢ γὰρ οἱ μέγιστοι ἐν ἑκατέρᾳ ἐπιτίθενται τυραννίδι, ἔνθα μὲν οἱ δημαγωγοὶ ἔνθα δ' οἱ δυνάσται, ἢ οἱ τὰς μεγίστας ἔχοντες ἀρχάς, ὅταν πολὺν χρόνον ἄρχωσιν).

σῴζονται δ' αἱ πολιτεῖαι οὐ μόνον διὰ τὸ πόρρω εἶναι τῶν διαφθειρόντων, ἀλλ' ἐνίοτε καὶ διὰ τὸ ἐγγύς· φοβούμενοι γὰρ διὰ χειρῶν ἔχουσι μᾶλλον τὴν πολιτείαν. ὥστε δεῖ τοὺς τῆς πολιτείας φροντίζοντας φόβους παρασκευάζειν, ἵνα φυλάττωσι καὶ μὴ καταλύωσιν ὥσπερ νυκτερινὴν φυλακὴν τὴν τῆς πολιτείας τήρησιν, καὶ τὸ πόρρω ἐγγὺς ποιεῖν.

Inoltre bisogna tener presente che alcune aristocrazie e anche alcune oligarchie si reggono non perché siano costituzioni sicure, ma perché i magistrati sanno stabilire buone relazioni sia con quelli che non hanno diritti politici, sia con quelli che sono al governo, non offendendo quelli che non hanno diritti politici, riconducendo alla costituzione i loro capi, non facendo torti negli onori a coloro che a essi aspirano e nei guadagni alla moltitudine e stabilendo relazioni democratiche al loro interno e con la classe che ha nelle sue mani il potere. L'uguaglianza, che i democratici cercano in relazione alla massa, è non solo giusta, ma anche utile quando intercorre tra simili. Perciò, se quelli che hanno nelle mani il potere sono numerosi, riescono utili molti ordinamenti democratici, come la durata semestrale delle magistrature, per permettere a tutti i simili di partecipare al potere. Infatti gli uguali sono proprio come un popolo, e perciò tra essi sorgono spesso dei demagoghi, come abbiamo detto prima.[81] Con l'adozione di questi criteri si diminuisce il pericolo che le oligarchie e le aristocrazie finiscano in signorie, perché non è ugualmente facile danneggiare la costituzione esercitando il potere per breve tempo o esercitandolo più a lungo, e proprio dalla lunga durata delle magistrature nelle oligarchie e nelle democrazie nascono le tirannidi. Infatti alla tirannide mirano o i più potenti nell'un regime e nell'altro, cioè i demagoghi o i capi delle famiglie più importanti, oppure coloro che occupano le magistrature più importanti, quando il loro mandato dura a lungo.

Le costituzioni si salvano non solo perché si tengono lontane da ciò che potrebbe provocarne la rovina, ma a volte proprio grazie alla sua vicinanza. Infatti coloro che temono tengono più saldamente in pugno la costituzione, sicché bisogna che coloro che si prendono cura di essa infondano timori, perché su di essa i cittadini veglino e non si rilassino, come fa la sentinella notturna, e rendano vicino ciò che è lontano.

[81] 6, 1305b, 24 sgg.

ἔτι τὰς τῶν γνωρίμων φιλονεικίας καὶ στάσεις καὶ διὰ τῶν νόμων πειρᾶσθαι δεῖ φυλάττειν, καὶ τοὺς ἔξω τῆς φιλονεικίας ὄντας πρὶν παρειληφέναι καὶ αὐτούς, ὡς τὸ ἐν ἀρχῇ γινόμενον κακὸν γνῶναι οὐ τοῦ τυχόντος ἀλλὰ πολιτικοῦ ἀνδρός. πρὸς δὲ τὴν διὰ τὰ τιμήματα γιγνομένην μεταβολὴν ἐξ ὀλιγαρχίας καὶ πολιτείας, ὅταν συμβαίνῃ τοῦτο μενόντων μὲν τῶν αὐτῶν τιμημάτων εὐπορίας δὲ νομίσματος γιγνομένης, συμφέρει τοῦ τιμήματος ἐπισκοπεῖν τοῦ κοινοῦ τὸ πλῆθος πρὸς τὸ παρελθόν, ἐν ὅσαις μὲν πόλεσι τιμῶνται κατ' ἐνιαυτόν, κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον,
1308b ἐν δὲ ταῖς μείζοσι διὰ τριετηρίδος ἢ πενταετηρίδος, κἂν ᾖ πολλαπλάσιον ἢ πολλοστημόριον τοῦ πρότερον, ἐν ᾧ αἱ τιμήσεις κατέστησαν τῆς πολιτείας, νόμον εἶναι καὶ τὰ τιμήματα ἐπιτείνειν ἢ ἀνιέναι, ἐὰν μὲν ὑπερβάλλῃ, ἐπιτείνοντας κατὰ τὴν πολλαπλασίωσιν, ἐὰν δ' ἐλλείπῃ, ἀνιέντας καὶ ἐλάττω ποιοῦντας τὴν τίμησιν. ἐν μὲν γὰρ ταῖς ὀλιγαρχίαις καὶ ταῖς πολιτείαις, μὴ ποιούντων [μὲν] οὕτως ἔνθα μὲν ὀλιγαρχίαν ἔνθα δὲ δυναστείαν γίνεσθαι συμβαίνει, ἐκείνως δὲ ἐκ μὲν πολιτείας δημοκρατίαν, ἐκ δ' ὀλιγαρχίας πολιτείαν ἢ δῆμον.

κοινὸν δὲ καὶ ἐν δήμῳ καὶ ὀλιγαρχίᾳ καὶ ἐν μοναρχίᾳ καὶ πάσῃ πολιτείᾳ μήτ' αὐξάνειν λίαν μηθένα παρὰ τὴν συμμετρίαν, ἀλλὰ μᾶλλον πειρᾶσθαι μικρὰς καὶ πολυχρονίους διδόναι τιμὰς ἢ βραχὺ μεγάλας (διαφθείρονται γάρ, καὶ φέρειν οὐ παντὸς ἀνδρὸς εὐτυχίαν), εἰ δὲ μή, μή τοί γ' ἀθρόας δόντας ἀφαιρεῖσθαι πάλιν ἀθρόας, ἀλλ' ἐκ προσαγωγῆς· καὶ μάλιστα μὲν πειρᾶσθαι τοῖς νόμοις οὕτω ῥυθμίζειν ὥστε μηδένα ἐγγίγνεσθαι πολὺ ὑπερέχοντα δυνάμει μήτε φίλων μήτε χρημάτων, εἰ δὲ μή, ἀποδημητικὰς ποιεῖσθαι τὰς παραστάσεις αὐτῶν. ἐπεὶ δὲ καὶ διὰ τοὺς ἰδίους βίους νεωτερίζουσιν, δεῖ ἐμποιεῖν

Inoltre bisogna cercare di tenere a bada la rissosità e il desiderio di rivolta dei notabili, usando le leggi, e di prevenire coloro che ancora non ne sono colpiti, prima che anch'essi siano contagiati dal male: riconoscere il male ai suoi inizi non è impresa che possa compiere un uomo qualsiasi, bensì propria dell'uomo politico.

Per quel che riguarda il mutamento dell'oligarchia e del regime costituzionale causato dal censo richiesto per adire alle pubbliche cariche, allora, se il censo è mantenuto costante, mentre cresce la ricchezza in denaro, conviene accertare l'ammontare di tutti i censi e confrontarlo con l'ammontare di un periodo precedente, che può essere di un anno nelle città in cui si fa annualmente il censimento, di tre o di cinque
anni nelle città più grandi. Se si accerta che questa somma è 1308b
un multiplo o un sottomultiplo rispetto a quella accertata nel censimento precedente, allora si dovrebbe emanare una legge che aumenti o diminuisca proporzionalmente il censo richiesto per essere eleggibili alle cariche politiche. Se non si prendono questi provvedimenti, succede in un caso che i regimi costituzionali si trasformino in oligarchie e le oligarchie in signorie, nell'altro che i regimi costituzionali si mutino in democrazie e le oligarchie in regimi costituzionali o in democrazie.

Una misura comune alla democrazia, all'oligarchia, alla monarchia e a ogni costituzione è che nessuno si innalzi in potenza in modo sproporzionato e che si tenti di conferire piuttosto cariche di lunga durata e di poca importanza che di molta importanza e di poca durata (perché gli uomini si lasciano corrompere e non tutti sanno sopportare la buona fortuna). Altrimenti bisogna guardarsi dal ritogliere tutti insieme i privilegi che si sono conferiti tutti insieme, preferendo invece il metodo graduale. Soprattutto bisogna con l'aiuto delle leggi ordinare le cose in modo che nessuno soverchi troppo gli altri per la potenza degli amici o delle ricchezze; se no, bisogna che le esibizioni delle sue risorse avvengano all'estero.

Poiché le innovazioni politiche hanno a volte la loro causa

ἀρχήν τινα τὴν ἐποψομένην τοὺς ζῶντας ἀσυμφόρως πρὸς τὴν πολιτείαν, ἐν μὲν δημοκρατίᾳ πρὸς τὴν δημοκρατίαν, ἐν δὲ ὀλιγαρχίᾳ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων πολιτειῶν ἑκάστῃ· καὶ τὸ εὐημεροῦν δὲ τῆς πόλεως ἀνὰ μέρος φυλάττεσθαι διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας· τούτου δ' ἄκος τὸ αἰεὶ τοῖς ἀντικειμένοις μορίοις ἐγχειρίζειν τὰς πράξεις καὶ τὰς ἀρχάς (λέγω δ' ἀντικεῖσθαι τοὺς ἐπιεικεῖς τῷ πλήθει, καὶ τοὺς ἀπόρους τοῖς εὐπόροις), καὶ τὸ πειρᾶσθαι ἢ συμμιγνύναι τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος καὶ τὸ τῶν εὐπόρων ἢ τὸ μέσον αὔξειν (τοῦτο γὰρ διαλύει τὰς διὰ τὴν ἀνισότητα στάσεις). μέγιστον δὲ ἐν πάσῃ πολιτείᾳ τὸ καὶ τοῖς νόμοις καὶ τῇ ἄλλῃ οἰκονομίᾳ οὕτω τετάχθαι ὥστε μὴ εἶναι τὰς ἀρχὰς κερδαίνειν.

τοῦτο δὲ μάλιστα ἐν ταῖς ὀλιγαρχικαῖς δεῖ τηρεῖν. οὐ γὰρ οὕτως ἀγανακτοῦσιν εἰργόμενοι τοῦ ἄρχειν οἱ πολλοί, ἀλλὰ καὶ χαίρουσιν ἐάν τις ἐᾷ πρὸς τοῖς ἰδίοις σχολάζειν, ὥστ' ἐὰν οἴωνται τὰ κοινὰ κλέπτειν τοὺς ἄρχοντας, τότε γ' ἀμφότερα λυπεῖ, τό τε τῶν τιμῶν μὴ μετέχειν καὶ τὸ τῶν κερδῶν· μοναχῶς δὲ καὶ ἐνδέχεται ἅμα εἶναι δημοκρατίαν καὶ ἀριστοκρατίαν, εἰ τοῦτο κατασκευάσειέ τις. ἐνδέχοιτο γὰρ ἂν καὶ τοὺς
1309a γνωρίμους καὶ τὸ πλῆθος ἔχειν ἃ βούλονται ἀμφοτέρους. τὸ μὲν γὰρ ἐξεῖναι πᾶσιν ἄρχειν δημοκρατικόν, τὸ δὲ τοὺς γνωρίμους εἶναι ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἀριστοκρατικόν, τοῦτο δ' ἔσται ὅταν μὴ ᾖ κερδαίνειν ἀπὸ τῶν ἀρχῶν· οἱ γὰρ ἄποροι οὐ βουλήσονται ἄρχειν τῷ μηδὲν κερδαίνειν, ἀλλὰ πρὸς τοῖς ἰδίοις εἶναι μᾶλλον, οἱ δὲ εὔποροι δυνήσονται διὰ τὸ μηδενὸς προσδεῖσθαι τῶν κοινῶν· ὥστε συμβήσεται τοῖς μὲν ἀπόροις γίγνεσθαι εὐπόροις διὰ τὸ διατρίβειν πρὸς τοῖς ἔργοις, τοῖς δὲ γνωρίμοις μὴ ἄρχεσθαι ὑπὸ τῶν τυχόντων.

nella vita privata, bisogna anche istituire una magistratura che sorvegli coloro che vivono in modo non conforme alla costituzione, alla democrazia in democrazia, all'oligarchia nelle oligarchie e così in ciascuna delle altre costituzioni. Per le stesse ragioni bisogna tener d'occhio la prosperità che tocca ora all'una, ora all'altra parte della città: il rimedio sta nell'affidare i compiti e le magistrature sempre a elementi opposti (si oppongono i nobili e la moltitudine, i poveri e i ricchi) e nel tentare di mescolare la massa dei poveri con i ricchi o nell'aumentare la potenza della classe media: questo dissolve le rivolte che traggono origine dalla disuguaglianza.

Ma la cosa più importante in ogni costituzione è che, grazie alle leggi o ad altri espedienti nel sistema amministrativo, le cose siano ordinate in modo che le cariche politiche non diventino cespiti di guadagno; questo bisogna evitare soprattutto nelle oligarchie. Infatti i più sono irritati non tanto se sono esclusi dal governo (ma si rallegrano perfino, se possono attendere alle loro faccende private), quanto dalla convinzione che i magistrati rubino le ricchezze pubbliche: allora si addolorano per entrambe le cose, perché non partecipano alle cariche politiche e ai guadagni che ne derivano. Solo evitando che le magistrature diventino fonte di guadagni sarebbe anche possibile dar vita a un regime che fosse a un tempo una democrazia e un'aristocrazia, cioè sarebbe possibile far sì che i nobili e la massa del popolo avessero ciò che gli uni e gli al- 1309a
tri vogliono: il principio democratico consisterebbe nel concedere a tutti l'accesso al potere, il principio aristocratico nel fatto che solo i nobili lo eserciterebbero effettivamente. Ma questo avverrà quando non sarà possibile ricavare profitti dalle cariche: allora infatti i poveri non vorranno andare al potere, che non darà loro nessun vantaggio economico, ma preferiranno badare alle loro faccende private, mentre i ricchi potranno occuparsi delle funzioni politiche, perché non avranno bisogno del denaro pubblico. Da ciò deriverà che i poveri potranno arricchirsi attraverso il loro lavoro giornaliero e i notabili non saranno governati da persone qualunque.

τοῦ μὲν οὖν μὴ κλέπτεσθαι τὰ κοινὰ ἡ παράδοσις γιγνέσθω τῶν χρημάτων παρόντων πάντων τῶν πολιτῶν, καὶ ἀντίγραφα κατὰ φατρίας καὶ λόχους καὶ φυλὰς τιθέσθωσαν· τοῦ δὲ ἀκερδῶς ἄρχειν τιμὰς εἶναι δεῖ νενομοθετημένας τοῖς εὐδοκιμοῦσιν. δεῖ δ' ἐν μὲν ταῖς δημοκρατίαις τῶν εὐπόρων φείδεσθαι, μὴ μόνον τῷ τὰς κτήσεις μὴ ποιεῖν ἀναδάστους, ἀλλὰ μηδὲ τοὺς καρπούς, ὃ ἐν ἐνίαις τῶν πολιτειῶν λανθάνει γιγνόμενον, βέλτιον δὲ καὶ βουλομένους κωλύειν λειτουργεῖν τὰς δαπανηρὰς μὲν μὴ χρησίμους δὲ λειτουργίας, οἷον χορηγίας καὶ λαμπαδαρχίας καὶ ὅσαι ἄλλαι τοιαῦται· ἐν δ' ὀλιγαρχίᾳ τῶν ἀπόρων ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι πολλήν, καὶ τὰς ἀρχὰς ἀφ' ὧν λήμματα ⟨ἔστι⟩ τούτοις ἀπονέμειν, κἄν τις ὑβρίσῃ τῶν εὐπόρων εἰς τούτους, μείζω τὰ ἐπιτίμια εἶναι ἢ ἂν σφῶν αὐτῶν, καὶ τὰς κληρονομίας μὴ κατὰ δόσιν εἶναι ἀλλὰ κατὰ γένος, μηδὲ πλειόνων ἢ μιᾶς τὸν αὐτὸν κληρονομεῖν. οὕτω γὰρ ἂν ὁμαλώτεραι αἱ οὐσίαι εἶεν καὶ τῶν ἀπόρων εἰς εὐπορίαν ἂν καθίσταιντο πλείους. συμφέρει δὲ καὶ ἐν δημοκρατίᾳ καὶ ἐν ὀλιγαρχίᾳ τῶν ἄλλων ἢ ἰσότητα ἢ προεδρίαν νέμειν τοῖς ἧττον κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας, ἐν μὲν δήμῳ τοῖς εὐπόροις, ἐν δ' ὀλιγαρχίᾳ τοῖς ἀπόροις, πλὴν ὅσαι ἀρχαὶ κύριαι τῆς πολιτείας, ταύτας δὲ τοῖς ἐκ τῆς πολιτείας ἐγχειρίζειν μόνοις ἢ πλείοσιν.

Τρία δέ τινα χρὴ ἔχειν τοὺς μέλλοντας ἄρξειν τὰς 9
κυρίας ἀρχάς, πρῶτον μὲν φιλίαν πρὸς τὴν καθεστῶσαν πολιτείαν, ἔπειτα δύναμιν μεγίστην τῶν ἔργων τῆς ἀρχῆς,

Rimedio alla sottrazione del pubblico denaro è l'obbligo che i trasferimenti di fondi siano resi in presenza di tutti i cittadini e che documenti scritti siano consegnati alle fratrie, ai lochi e alle tribù;[82] inoltre bisogna assegnare particolari onori a coloro che hanno buona fama, perché si esercitino le magistrature senza trarne guadagni.

Nelle democrazie bisogna risparmiare i ricchi non solo non dividendo le loro ricchezze, ma non dividendo neppure i loro frutti, come pure in alcune costituzioni inavvertitamente avviene. È meglio impedire che anche coloro che lo vogliono spendano il loro denaro in funzioni pubbliche, dispendiose ma non utili, come l'apprestamento di cori, di fiaccolate[83] e altre funzioni del genere. Nell'oligarchia bisogna avere molta cura dei poveri, perché ricevano le magistrature con le quali sono connessi degli emolumenti, bisogna badare che se un ricco offende un povero abbia una pena maggiore che se l'offesa fosse stata arrecata da un altro povero, che le eredità non siano trasmesse per donazione, ma per diritto di parentela, e che una stessa persona non abbia più di un'eredità: a questo modo le ricchezze potrebbero essere distribuite in modo più eguale e molti poveri potrebbero avviarsi alla ricchezza. È utile sia in democrazia sia in oligarchia concedere, a coloro che hanno meno parte nella vita politica, l'uguaglianza o anche qualche privilegio in tutti gli altri campi all'infuori delle cariche che danno il controllo della costituzione, e che dovrebbero spettare a coloro che hanno diritti costituzionali, solo a essi o a essi più che agli altri.

9. Tre requisiti devono avere coloro che pretendono di salire alle cariche più importanti: in primo luogo devono essere favorevoli alla costituzione stabilita, poi devono avere un'ottima capacità di padroneggiare gli affari di competenza della

[82] Su fratrie e tribù cfr. n. 8 del II libro. Sui lochi cfr. n. 28 del III libro. Ma probabilmente si trattava di partizioni che non avevano solo carattere militare.

[83] Sull'allestimento di cori cfr. n. 56 del IV libro; le fiaccolate erano presenti in diverse feste religiose.

τρίτον δ' ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην ἐν ἑκάστῃ πολιτείᾳ τὴν πρὸς τὴν πολιτείαν (εἰ γὰρ μὴ ταὐτὸν τὸ δίκαιον κατὰ πάσας τὰς πολιτείας, ἀνάγκη καὶ τῆς δικαιοσύνης εἶναι διαφοράς). ἔχει δ' ἀπορίαν, ὅταν μὴ συμβαίνῃ ταῦτα πάντα περὶ τὸν αὐτόν, πῶς χρὴ ποιεῖσθαι τὴν αἵρεσιν· 1309b οἷον εἰ στρατηγικὸς μέν τις εἴη, πονηρὸς δὲ καὶ μὴ τῇ πολιτείᾳ φίλος, ὁ δὲ δίκαιος καὶ φίλος, πῶς δεῖ ποιεῖσθαι τὴν αἵρεσιν; ἔοικε δὲ δεῖν βλέπειν εἰς δύο, τίνος πλεῖον μετέχουσι πάντες καὶ τίνος ἔλαττον· διὸ ἐν στρατηγίᾳ μὲν εἰς τὴν ἐμπειρίαν μᾶλλον τῆς ἀρετῆς (ἔλαττον γὰρ στρατηγίας μετέχουσι, τῆς δ' ἐπιεικείας πλεῖον), ἐν δὲ φυλακῇ καὶ ταμιείᾳ τἀναντία (πλείονος γὰρ ἀρετῆς δεῖται ἢ ὅσην οἱ πολλοὶ ἔχουσιν, ἡ δὲ ἐπιστήμη κοινὴ πᾶσιν).

ἀπορήσειε δ' ἄν τις, ἂν δύναμις ὑπάρχῃ καὶ τῇ πολιτείᾳ φιλία, τί δεῖ τῆς ἀρετῆς; ποιήσει γὰρ τὰ συμφέροντα καὶ τὰ δύο. ἢ ὅτι ἐνδέχεται τοὺς τὰ δύο ταῦτα ἔχοντας ἀκρατεῖς εἶναι, ὥστε καθάπερ καὶ αὑτοῖς οὐχ ὑπηρετοῦσιν εἰδότες καὶ φιλοῦντες αὑτούς, οὕτω καὶ πρὸς τὸ κοινὸν οὐθὲν κωλύει ἔχειν ἐνίους; ἁπλῶς δέ, ὅσα ἐν τοῖς νόμοις ὡς συμφέροντα λέγομεν ταῖς πολιτείαις, ἅπαντα ταῦτα σῴζει τὰς πολιτείας, καὶ τὸ πολλάκις εἰρημένον μέγιστον στοιχεῖον, τὸ τηρεῖν ὅπως κρεῖττον ἔσται τὸ βουλόμενον τὴν πολιτείαν πλῆθος τοῦ

magistratura ottenuta, infine devono essere virtuosi e giusti nel modo che è richiesto dalla specifica costituzione che essi servono. Infatti se la concezione del giusto varia in ciascuna costituzione, anche la giustizia deve essere diversa in modo corrispondente.

Sorge una difficoltà quando non si trovano tutti e tre questi requisiti in una sola persona, perché allora si ha l'imbarazzo della scelta: se uno è un buon generale, ma è una per- 1309b
sona cattiva e non favorevole alla costituzione, e un altro è giusto e favorevole, come si deve fare la scelta? Bisogna tener presenti due cose, quella più frequente e quella meno. Perciò nel caso del comando militare bisogna dar la preferenza all'esperienza rispetto alla virtù, perché è minore il numero di quelli che posseggono l'arte militare che quello di coloro che praticano l'onestà. Se invece si trattasse della vigilanza sul denaro e della tesoreria, allora si dovrebbero seguire criteri opposti, perché in questo caso sarebbe necessaria una virtù superiore alla solita, mentre tutti posseggono la scienza richiesta da questi compiti. Ma ecco un altro problema; se ci fossero la capacità di esercitare la magistratura e il favore per la costituzione, che bisogno ci sarebbe della virtù? Infatti anche i due primi requisiti da soli produrrebbero ciò che serve. Oppure può darsi che coloro che hanno questi due requisiti siano poi incontinenti,[84] e così, come non badano al proprio interesse, pur conoscendolo e pur amando se stessi, nulla impedisce che qualcuno si comporti allo stesso modo con l'interesse comune? In generale i provvedimenti legislativi che dichiariamo utili alla costituzione salvano, tutti insieme, la costituzione, ivi compreso l'elemento più importante, menzionato più volte: cioè la cura che la massa di coloro che sostengono la costituzione sia superiore a coloro che non la sostengono.

[84] All'ἀκράτεια (incontinenza) Aristotele dedica un'ampia discussione nell'*Etica nicomachea* VII, 1-11. Essa è caratterizzata dal possesso di certe conoscenze che dovrebbero dirigere l'azione corretta e dalla incapacità di seguirle.

μὴ βουλομένου. παρὰ πάντα δὲ ταῦτα δεῖ μὴ λανθάνειν, ὃ νῦν λανθάνει τὰς παρεκβεβηκυίας πολιτείας, τὸ μέσον· πολλὰ γὰρ τῶν δοκούντων δημοτικῶν λύει τὰς δημοκρατίας καὶ τῶν ὀλιγαρχικῶν τὰς ὀλιγαρχίας. οἱ δ' οἰόμενοι ταύτην εἶναι μίαν ἀρετὴν ἕλκουσιν εἰς τὴν ὑπερβολήν, ἀγνοοῦντες ὅτι, καθάπερ ῥὶς ἔστι παρεκβεβηκυῖα μὲν τὴν εὐθύτητα τὴν καλλίστην πρὸς τὸ γρυπὸν ἢ τὸ σιμόν, ἀλλ' ὅμως ἔτι καλὴ καὶ χάριν ἔχουσα πρὸς τὴν ὄψιν, οὐ μὴν ἀλλ' ἐὰν ἐπιτείνῃ τις ἔτι μᾶλλον εἰς τὴν ὑπερβολήν, πρῶτον μὲν ἀποβαλεῖ τὴν μετριότητα τοῦ μορίου, τέλος δ' οὕτως ὥστε μηδὲ ῥῖνα ποιήσει φαίνεσθαι διὰ τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὴν ἔλλειψιν τῶν ἐναντίων, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τῶν ἄλλων μορίων, συμβαίνει δὴ τοῦτο καὶ περὶ τὰς [ἄλλας] πολιτείας. καὶ γὰρ ὀλιγαρχίαν καὶ δημοκρατίαν ἔστιν ὥστ' ἔχειν ἱκανῶς, καίπερ ἐξεστηκυίας τῆς βελτίστης τάξεως· ἐὰν δέ τις ἐπιτείνῃ μᾶλλον ἑκατέραν αὐτῶν, πρῶτον μὲν χείρω ποιήσει τὴν πολιτείαν, τέλος δ' οὐδὲ πολιτείαν. διὸ δεῖ τοῦτο μὴ ἀγνοεῖν τὸν νομοθέτην καὶ τὸν πολιτικόν, ποῖα σῴζει τῶν δημοτικῶν καὶ ποῖα φθείρει τὴν δημοκρατίαν, καὶ ποῖα τῶν ὀλιγαρχικῶν τὴν ὀλιγαρχίαν. οὐδετέραν μὲν γὰρ ἐνδέχεται αὐτῶν εἶναι καὶ διαμένειν ἄνευ τῶν εὐπόρων καὶ τοῦ πλήθους, ἀλλ' ὅταν ὁμαλότης γένηται τῆς οὐσίας ἄλλην ἀνάγκη εἶναι ταύτην τὴν πολι-
1310a τείαν, ὥστε φθείροντες τοῖς καθ' ὑπεροχὴν νόμοις φθείρουσι τὰς πολιτείας.

ἁμαρτάνουσι δὲ καὶ ἐν ταῖς δημοκρατίαις καὶ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις, ἐν μὲν ταῖς δημοκρατίαις οἱ δημαγωγοί, ὅπου τὸ πλῆθος κύριον τῶν νόμων (δύο γὰρ ποιοῦσιν ἀεὶ τὴν πόλιν, μαχόμενοι τοῖς εὐπόροις, δεῖ δὲ τοὐναντίον αἰεὶ δοκεῖν λέγειν ὑπὲρ τῶν εὐπόρων), ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις ὑπὲρ τοῦ δήμου τοὺς ὀλιγαρχικούς, καὶ τοὺς ὅρκους

Ma oltre a tutto ciò non deve sfuggire ciò che oggi sfugge a molte costituzioni degenerate, cioè la medietà: infatti molte delle cose che paiono democratiche mandano in rovina la democrazia e molte delle cose che paiono oligarchiche mandano in rovina l'oligarchia. Coloro poi che credono che la sola virtù sia quella della costituzione che sostengono, la spingono all'estremo. Non sanno che, come un naso non proprio retto, cioè bellissimo, ma piuttosto aquilino o camuso, tuttavia può ancora essere bello e gradevole alla vista, mentre se qualcuno accentuasse ancora la sua irregolarità, allora, in un primo momento, si perderebbe la giusta misura che a esso compete come parte del corpo, e infine non sembrerebbe più neppure un naso per l'eccesso e il difetto dei contrari (e ciò accadrebbe con ogni altro membro), così avviene anche nelle costituzioni. La democrazia e l'oligarchia, anche se sono degenerazioni rispetto all'ordinamento ideale, tuttavia possono tenersi in vita; ma se si spinge troppo ciascuna di esse, allora in un primo tempo si deteriorerà la costituzione e, alla fine, essa non sarà più neppure una costituzione.

Perciò è necessario che il legislatore e l'uomo politico non ignorino quali istituzioni democratiche preservino e quali mandino in rovina la democrazia e quali istituzioni oligarchiche preservino e quali mandino in rovina l'oligarchia. Nessuna di queste due forme costituzionali può costituirsi e sussistere senza la presenza dei ricchi e della massa, ma quando si stabilisce l'uguaglianza delle ricchezze, allora necessariamente muta anche la costituzione. Perciò coloro che con leg- 1310a
gi eccessive distruggono i ricchi o la massa distruggono le costituzioni. Errori si commettono nelle democrazie come nelle oligarchie: nelle democrazie, in cui la massa dispone a suo piacere delle leggi, essi vengono compiuti a opera dei demagoghi, che tengono sempre divisa la città in due fazioni opposte, combattendo i ricchi. Invece dovrebbero fare il contrario, cioè dar continuamente a vedere di parlare in favore dei ricchi, mentre nelle oligarchie gli oligarchi dovrebbero dar sempre a vedere di parlare in favore dei poveri e pronun-

ἐναντίους ἢ νῦν ὀμνύναι τοὺς ὀλιγαρχικούς· νῦν μὲν γὰρ ἐν ἐνίαις ὀμνύουσι "καὶ τῷ δήμῳ κακόνους ἔσομαι καὶ βουλεύσω ὅ τι ἂν ἔχω κακόν", χρὴ δὲ καὶ ὑπολαμβάνειν καὶ ὑποκρίνεσθαι τοὐναντίον, ἐπισημαινομένους ἐν τοῖς ὅρκοις ὅτι "οὐκ ἀδικήσω τὸν δῆμον".

μέγιστον δὲ πάντων τῶν εἰρημένων πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας, οὗ νῦν ὀλιγωροῦσι πάντες, τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας. ὄφελος γὰρ οὐθὲν τῶν ὠφελιμωτάτων νόμων καὶ συνδεδοξασμένων ὑπὸ πάντων τῶν πολιτευομένων, εἰ μὴ ἔσονται εἰθισμένοι καὶ πεπαιδευμένοι ἐν τῇ πολιτείᾳ, εἰ μὲν οἱ νόμοι δημοτικοί, δημοτικῶς, εἰ δ' ὀλιγαρχικοί, ὀλιγαρχικῶς. εἴπερ γὰρ ἔστιν ἐφ' ἑνὸς ἀκρασία, ἔστι καὶ ἐπὶ πόλεως. ἔστι δὲ τὸ πεπαιδεῦσθαι πρὸς τὴν πολιτείαν οὐ τοῦτο, τὸ ποιεῖν οἷς χαίρουσιν οἱ ὀλιγαρχοῦντες ἢ οἱ δημοκρατίαν βουλόμενοι, ἀλλ' οἷς δυνήσονται οἱ μὲν ὀλιγαρχεῖν οἱ δὲ δημοκρατεῖσθαι. νῦν δ' ἐν μὲν ταῖς ὀλιγαρχίαις οἱ τῶν ἀρχόντων υἱοὶ τρυφῶσιν, οἱ δὲ τῶν ἀπόρων γίγνονται γεγυμνασμένοι καὶ πεπονηκότες, ὥστε καὶ βούλονται μᾶλλον καὶ δύνανται νεωτερίζειν· ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις ταῖς μάλιστα εἶναι δοκούσαις δημοκρατικαῖς τοὐναντίον τοῦ συμφέροντος καθέστηκεν, αἴτιον δὲ τούτου ὅτι κακῶς ὁρίζονται τὸ ἐλεύθερον. δύο γάρ ἐστιν οἷς ἡ δημοκρατία δοκεῖ ὡρίσθαι, τῷ τὸ πλεῖον εἶναι κύριον καὶ τῇ ἐλευθερίᾳ· τὸ μὲν γὰρ ἴσον δίκαιον δοκεῖ εἶναι, ἴσον δ' ὅ τι ἂν δόξῃ τῷ πλήθει, τοῦτ' εἶναι κύριον, ἐλεύθερον δὲ [καὶ ἴσον] τὸ ὅ τι ἂν βούληταί τις ποιεῖν· ὥστε ζῇ ἐν ταῖς τοιαύταις δημοκρατίαις ἕκαστος ὡς βούλεται, καὶ εἰς ὃ χρῄζων, ὥς φησιν Εὐριπίδης· τοῦτο δ' ἐστὶ φαῦλον· οὐ γὰρ δεῖ οἴεσθαι δουλείαν εἶναι τὸ ζῆν πρὸς τὴν πολιτείαν, ἀλλὰ

ciare giuramenti contrari a quelli che pronunciano ora. Infatti ora in alcune città si giura «sarò sempre ostile al popolo e ordirò tutto ciò che possa danneggiarlo», mentre gli oligarchi dovrebbero pensare e fingere il contrario, formulando così il loro giuramento: «non offenderò il popolo».

Ma il mezzo più importante di tutti quelli menzionati per assicurare la sussistenza di una costituzione, e che oggi da tutti è trascurato, è l'educazione ai fini della costituzione. Infatti le leggi più utili e approvate da tutti i membri della città non saranno di nessuna utilità, se i cittadini non saranno stati abituati ed educati come la costituzione richiede, cioè democraticamente se le leggi sono democratiche, oligarchicamente se le leggi sono oligarchiche, perché quando non sa obbedire il singolo, non lo sa neppure la città nel suo complesso. L'avere un'educazione consona alla costituzione politica non significa poi fare ciò che piace a quelli che praticano l'oligarchia o a quelli che vogliono la democrazia, ma fare quelle cose che potranno assicurare la pratica agli uni dell'oligarchia e agli altri della democrazia. Attualmente nelle oligarchie i figli dei magistrati si danno alla bella vita, mentre i figli dei poveri sono allenati e sopportano le fatiche fisiche, sicché pretendono anche di introdurre delle innovazioni e sono in grado di farlo. Nelle democrazie che paiono più democratiche si fa esattamente il contrario di ciò che sarebbe utile, per un malinteso sulla libertà. Due sono le caratteristiche che sembrano definire la democrazia: la sovranità della maggioranza e la libertà. Infatti sembra che la giustizia sia l'uguaglianza, e che l'uguaglianza consista nell'attribuire autorità a ciò che pare alla maggioranza; ma allora uguaglianza e libertà consistono nella possibilità per ciascuno di fare ciò che vuole. Perciò in queste democrazie ciascuno vive come vuole e, come dice Euripide,[85] secondo il suo capriccio; e questo è male. Infatti non si deve pensare che il vivere secondo i dettami della costituzione sia schiavitù, ché, anzi, è salvezza.

[85] Si tratta del fr. 891 Nauck di Euripide.

σωτηρίαν. ἐξ ὧν μὲν οὖν αἱ πολιτεῖαι μεταβάλλουσι καὶ φθείρονται, καὶ διὰ τίνων σῴζονται καὶ διαμένουσιν, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν τοσαῦτά ἐστιν.

Λείπεται δ' ἐπελθεῖν καὶ περὶ μοναρχίας, ἐξ ὧν τε φθείρεται καὶ δι' ὧν σῴζεσθαι πέφυκεν. σχεδὸν δὲ παρα-
1310b πλήσια τοῖς εἰρημένοις περὶ τὰς πολιτείας ἐστὶ καὶ τὰ συμβαίνοντα περὶ τὰς βασιλείας καὶ τὰς τυραννίδας. ἡ μὲν γὰρ βασιλεία κατὰ τὴν ἀριστοκρατίαν ἐστίν, ἡ δὲ τυραννὶς ἐξ ὀλιγαρχίας τῆς ὑστάτης σύγκειται καὶ δημοκρατίας· διὸ δὴ καὶ βλαβερωτάτη τοῖς ἀρχομένοις ἐστίν, ἅτε ἐκ δυοῖν συγκειμένη κακῶν καὶ τὰς παρεκβάσεις καὶ τὰς ἁμαρτίας ἔχουσα τὰς παρ' ἀμφοτέρων τῶν πολιτειῶν. ὑπάρχει δ' ἡ γένεσις εὐθὺς ἐξ ἐναντίων ἑκατέρᾳ τῶν μοναρχιῶν· ἡ μὲν γὰρ βασιλεία πρὸς βοήθειαν τὴν ἐπὶ τὸν δῆμον τοῖς ἐπιεικέσι γέγονεν, καὶ καθίσταται βασιλεὺς ἐκ τῶν ἐπιεικῶν καθ' ὑπεροχὴν ἀρετῆς ἢ πράξεων τῶν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς, ἢ καθ' ὑπεροχὴν τοιούτου γένους, ὁ δὲ τύραννος ἐκ τοῦ δήμου καὶ τοῦ πλήθους ἐπὶ τοὺς γνωρίμους, ὅπως ὁ δῆμος ἀδικῆται μηδὲν ὑπ' αὐτῶν. φανερὸν δ' ἐκ τῶν συμβεβηκότων. σχεδὸν γὰρ οἱ πλεῖστοι τῶν τυράννων γεγόνασιν ἐκ δημαγωγῶν ὡς εἰπεῖν, πιστευθέντες ἐκ τοῦ διαβάλλειν τοὺς γνωρίμους. αἱ μὲν γὰρ τοῦτον τὸν τρόπον κατέστησαν τῶν τυραννίδων, ἤδη τῶν πόλεων ηὐξημένων, αἱ δὲ πρὸ τούτων ἐκ τῶν βασιλέων παρεκβαινόντων τὰ πάτρια καὶ δεσποτικωτέρας ἀρχῆς ὀρεγομένων, αἱ δὲ ἐκ τῶν αἱρετῶν ἐπὶ τὰς κυρίας ἀρχάς (τὸ γὰρ ἀρχαῖον οἱ δῆμοι καθίστασαν πολυχρονίους τὰς δημιουργίας καὶ τὰς θεωρίας), αἱ δ' ἐκ τῶν ὀλιγαρχιῶν, αἱρουμένων ἕνα τινὰ κύριον ἐπὶ τὰς μεγίστας ἀρχάς. πᾶσι γὰρ ὑπῆρχε τοῖς τρόποις τούτοις τὸ κατεργάζεσθαι ῥᾳδίως,

Queste dunque, in breve, sono le cause per cui le costituzioni mutano e cadono in rovina e i mezzi con cui si salvano e si fanno sopravvivere.

10. Restano ora da studiare le cause di rovina e i mezzi naturali di salvezza anche della monarchia. Ciò che accade nei 1310b
regni e nelle tirannidi è grosso modo affine a ciò che abbiamo detto a proposito dei regimi che hanno una costituzione. Infatti il regno è affine all'aristocrazia e la tirannide è costituita dalla mescolanza dell'oligarchia e della democrazia più esasperate. Perciò la tirannide è anche la forma più dannosa ai sudditi, in quanto è costituita da due cattive forme di governo e ha in sé le degenerazioni e gli errori delle costituzioni dalla fusione delle quali deriva. Le due forme di monarchia hanno genesi addirittura opposte: infatti il regno sorse per salvare gli uomini perbene dal popolo e il re è scelto tra la gente perbene nella persona di colui che si è distinto per virtù o per azioni meritevoli o per nascita in una stirpe virtuosa, mentre il tiranno è scelto dal popolo e dalla massa contro i notabili, per evitare che il popolo subisca torti da essi. Ciò è dimostrato dai fatti; e si può ben dire che la maggior parte dei tiranni sono stati demagoghi che si sono acquistata la fiducia del popolo con le calunnie contro i maggiorenti. Alcune tirannidi dunque si sono costituite a questo modo, quando già le città avevano raggiunto una certa grandezza; altre, anteriori a queste, sono sorte dalle monarchie che trasgredivano i costumi patrii e aspiravano a un governo più dispotico; altre ancora sono state fondate da uomini eletti alle supreme magistrature (perché anticamente il popolo eleggeva per periodi di tempo piuttosto lunghi i demiurghi e i teori),[86] altre infine sono nate dalle oligarchie nelle quali un solo individuo, che aveva il potere sovrano, veniva eletto alle cariche più importanti. In tutti questi modi era piuttosto facile instaurare una tirannide,

[86] Sui demiurghi come magistrati cfr. n. 10 del III libro e n. 11 del VI. I teori erano inviati di una città alle cerimonie religiose, ma probabilmente in certi casi erano anche magistrati (cfr. n. 11 del VI libro).

εἰ μόνον βουληθεῖεν, διὰ τὸ δύναμιν προϋπάρχειν τοῖς μὲν βασιλικῆς ἀρχῆς τοῖς δὲ τὴν τῆς τιμῆς· οἷον Φείδων μὲν περὶ Ἄργος καὶ ἕτεροι τύραννοι κατέστησαν βασιλείας ὑπαρχούσης, οἱ δὲ περὶ τὴν Ἰωνίαν καὶ Φάλαρις ἐκ τῶν τιμῶν, Παναίτιος δ' ἐν Λεοντίνοις καὶ Κύψελος ἐν Κορίνθῳ καὶ Πεισίστρατος Ἀθήνησι καὶ Διονύσιος ἐν Συρακούσαις καὶ ἕτεροι τὸν αὐτὸν τρόπον ἐκ δημαγωγίας. καθάπερ οὖν εἴπομεν, ἡ βασιλεία τέτακται κατὰ τὴν ἀριστοκρατίαν. κατ' ἀξίαν γάρ ἐστιν, ἢ κατ' ἰδίαν ἀρετὴν ἢ κατὰ γένος, ἢ κατ' εὐεργεσίας, ἢ κατὰ ταῦτά τε καὶ δύναμιν. ἅπαντες γὰρ εὐεργετήσαντες ἢ δυνάμενοι τὰς πόλεις ἢ τὰ ἔθνη εὐεργετεῖν ἐτύγχανον τῆς τιμῆς ταύτης, οἱ μὲν κατὰ πόλεμον κωλύσαντες δουλεύειν, ὥσπερ Κόδρος, οἱ δ' ἐλευθερώσαντες, ὥσπερ Κῦρος, ἢ κτίσαντες ἢ κτησάμενοι χώραν, ὥσπερ οἱ Λακεδαιμονίων βασιλεῖς καὶ Μακεδόνων καὶ Μολοττῶν. βούλεται δ' ὁ βασιλεὺς εἶναι φύλαξ, ὅπως οἱ
1311a μὲν κεκτημένοι τὰς οὐσίας μηθὲν ἄδικον πάσχωσιν, ὁ δὲ δῆμος μὴ ὑβρίζηται μηθέν· ἡ δὲ τυραννίς, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, πρὸς οὐδὲν ἀποβλέπει κοινόν, εἰ μὴ τῆς ἰδίας ὠφελείας χάριν. ἔστι δὲ σκοπὸς τυραννικὸς μὲν τὸ ἡδύ, βασιλικὸς δὲ τὸ καλόν. διὸ καὶ τῶν πλεονεκτημάτων τὰ μὲν χρημάτων τυραννικά, τὰ δ' εἰς τιμὴν βασιλικὰ μᾶλλον· καὶ φυλακὴ βασιλικὴ μὲν πολιτική, τυραννικὴ δὲ διὰ ξένων.

[87] Il regno di Fidone di Argo è stato collocato in età diverse, tra l'VIII e il VI secolo.

[88] Falaride fu tiranno di Imera e Agrigento verso la metà del VI secolo.

[89] Panezio fu tiranno di Leontini verso la fine del VII secolo.

[90] Cipselo stabilì la propria tirannide a Corinto nella seconda metà del VII secolo, dopo aver abbattuto l'oligarchia dominata dalla famiglia dei Bacchiadi.

[91] Su Pisistrato cfr. sopra n. 45.

[92] Su Dionisio di Siracusa cfr. nn. 47 e 75 sopra.

[93] All'inizio di questo capitolo.

purché lo si fosse voluto, in quanto si aveva in mano il potere per gli uni dell'autorità regia e per gli altri di un importante ufficio. Fidone di Argo,[87] per esempio, e altri tiranni giunsero alla tirannide partendo dalla dignità regia; i tiranni della Ionia e Falaride[88] partirono dalle cariche politiche; Panezio a Leontini,[89] Cipselo a Corinto,[90] Pisistrato ad Atene,[91] Dionisio a Siracusa[92] e altri del genere si servirono della demagogia per arrivare alla tirannide.

Il regno, come dicemmo,[93] è affine all'aristocrazia, perché si fonda sul merito, che può consistere nella virtù personale o della stirpe, nella bontà delle opere compiute o in tutte queste cose più la capacità. Infatti tutti quelli che beneficarono o che potevano beneficare le città e i popoli di solito raggiunsero questa dignità, gli uni per aver impedito che la loro città fosse asservita ai nemici in seguito a una guerra, come Codro,[94] altri per aver liberato la loro patria, come Ciro,[95] altri per aver fondato una città o conquistato un territorio, come i re di Sparta, di Macedonia e dei Molossi.[96] Il re pretende di essere il guardiano che vigila affinché coloro che hanno delle ric- 1311a
chezze non abbiano a soffrire nulla di ingiusto e il popolo non abbia a ricevere alcuna violenza. La tirannide, invece, come si è detto ripetutamente,[97] non si pone affatto come fine il bene pubblico, a meno che ciò non torni di personale vantaggio al tiranno. Lo scopo di quest'ultimo è il piacere, mentre lo scopo del re è il bello. Perciò anche nei privilegi il tiranno aspira piuttosto ad accumulare ricchezze, il re onori. La guardia del re è composta di cittadini, quella del tiranno di stranieri mercenari.[98]

[94] Codro fu re di Atene nell'XI secolo e, secondo la tradizione, salvò la patria dall'invasione dei Dori.

[95] Verso la metà del VI secolo Ciro liberò il popolo persiano dalla soggezione ai Medi.

[96] I Molossi erano una popolazione che abitava parte dell'Epiro, e si ritenevano discendenti dei conquistatori del territorio sotto la guida di Neottolemo, figlio di Achille.

[97] III, 7, 1279b, 6-7; IV, 10, 1295a, 17 sgg.

[98] III, 14, 1285a, 24.

ὅτι δ' ἡ τυραννὶς ἔχει κακὰ καὶ τὰ τῆς δημοκρατίας καὶ τὰ τῆς ὀλιγαρχίας, φανερόν· ἐκ μὲν ὀλιγαρχίας τὸ τὸ τέλος εἶναι πλοῦτον (οὕτω γὰρ καὶ διαμένειν ἀναγκαῖον μόνως τήν τε φυλακὴν καὶ τὴν τρυφήν), καὶ τὸ τῷ πλήθει μηδὲν πιστεύειν (διὸ καὶ τὴν παραίρεσιν ποιοῦνται τῶν ὅπλων), καὶ τὸ κακοῦν τὸν ὄχλον καὶ τὸ ἐκ τοῦ ἄστεως ἀπελαύνειν καὶ διοικίζειν ἀμφοτέρων κοινόν, καὶ τῆς ὀλιγαρχίας καὶ τῆς τυραννίδος· ἐκ δημοκρατίας δὲ τὸ πολεμεῖν τοῖς γνωρίμοις καὶ διαφθείρειν λάθρᾳ καὶ φανερῶς καὶ φυγαδεύειν ὡς ἀντιτέχνους καὶ πρὸς τὴν ἀρχὴν ἐμποδίους. ἐκ γὰρ τούτων συμβαίνει γίγνεσθαι καὶ τὰς ἐπιβουλάς, τῶν μὲν ἄρχειν αὐτῶν βουλομένων, τῶν δὲ μὴ δουλεύειν. ὅθεν καὶ τὸ Περιάνδρου πρὸς Θρασύβουλον συμβούλευμά ἐστιν, ἡ τῶν ὑπερεχόντων σταχύων κόλουσις, ὡς δέον αἰεὶ τοὺς ὑπερέχοντας τῶν πολιτῶν ἀναιρεῖν. καθάπερ οὖν σχεδὸν ἐλέχθη, τὰς αὐτὰς ἀρχὰς δεῖ νομίζειν περί τε τὰς πολιτείας εἶναι τῶν μεταβολῶν καὶ περὶ τὰς μοναρχίας· διά τε γὰρ ἀδικίαν καὶ διὰ φόβον καὶ διὰ καταφρόνησιν ἐπιτίθενται πολλοὶ τῶν ἀρχομένων ταῖς μοναρχίαις (τῆς δὲ ἀδικίας μάλιστα δι' ὕβριν), ἐνίοτε δὲ καὶ διὰ τὴν τῶν ἰδίων στέρησιν.

ἔστι δὲ καὶ τὰ τέλη ταὐτά, καθάπερ κἀκεῖ, καὶ περὶ τὰς τυραννίδας καὶ τὰς βασιλείας· μέγεθος γὰρ ὑπάρχει πλούτου καὶ τιμῆς τοῖς μονάρχοις, ὧν ἐφίενται πάντες. τῶν δ' ἐπιθέσεων αἱ μὲν ἐπὶ τὸ σῶμα γίγνονται τῶν ἀρχόντων, αἱ δ' ἐπὶ τὴν ἀρχήν. αἱ μὲν οὖν δι' ὕβριν ἐπὶ τὸ σῶμα. τῆς δ' ὕβρεως οὔσης πολυμεροῦς, ἕκαστον αὐτῶν αἴτιον γίγνεται τῆς ὀργῆς· τῶν δ' ὀργιζομένων σχεδὸν οἱ πλεῖστοι τιμωρίας χάριν ἐπιτίθενται, ἀλλ' οὐχ ὑπεροχῆς. οἷον ἡ μὲν τῶν Πεισιστρατιδῶν διὰ τὸ προπηλακίσαι μὲν τὴν Ἁρμοδίου ἀδελφὴν ἐπηρεάσαι δ' Ἁρμό-

È chiaro che la tirannide ha i mali e della democrazia e della oligarchia, in quanto dalla oligarchia prende il suo fine, che è la ricchezza (questa è, infatti, l'unica condizione a cui si può mantenere la guardia e la vita di lusso) e la sfiducia nel popolo, cui ritoglie anche le armi. Vessare il popolo, allontanarlo dalla città per disperderlo nelle campagne è caratteristica comune dell'oligarchia e della tirannide. Questa prende dalla democrazia la lotta contro i maggiorenti, la loro rovina provocata occultamente o manifestamente e il loro esilio, considerandoli come nemici e ostacoli per l'esercizio del potere. Da parte loro i maggiorenti ordiscono congiure, alcuni perché vogliono esercitare essi stessi il potere, altri perché sono insofferenti della servitù. Di qui il consiglio di Periandro a Trasibulo, di recidere le spighe più alte; che voleva significare che si devono sempre eliminare i cittadini eminenti.[99]

Come forse si è detto precedentemente,[100] bisogna ammettere che i rivolgimenti dei regimi che hanno una costituzione siano identici a quelli delle monarchie: infatti molti sudditi delle monarchie congiurano per le ingiustizie che subiscono, per la paura, per il disprezzo di cui sono oggetto e la causa dell'ingiustizia è soprattutto la tracotanza e qualche volta anche la requisizione dei beni dei privati. Anche i fini che i congiurati si pongono sono identici nelle tirannidi e nei regni come nelle altre costituzioni, cioè tutti aspirano alle ingenti ricchezze e onori che i sovrani posseggono. Alcuni attentati cercano di colpire il sovrano nella persona, altri nel potere. Gli attentati provocati da soprusi commessi dal sovrano si dirigono contro la persona di quest'ultimo. E vi sono varie specie di soprusi, ciascuno dei quali provoca l'ira. Quasi tutti quelli che si adirano commettono degli attentati per vendetta, e non per ottenere una qualche supremazia. La cacciata dei Pisistratidi fu dovuta all'oltraggio che questi arrecarono alla sorella di Armodio e alla vessazione ad Armodio stesso: infatti que-

[99] Cfr. n. 71 del III libro.
[100] Cfr. l'inizio di questo capitolo.

διον (ὁ μὲν γὰρ Ἁρμόδιος διὰ τὴν ἀδελφήν, ὁ δὲ Ἀριστογείτων διὰ τὸν Ἁρμόδιον), ἐπεβούλευσαν δὲ καὶ Περιάνδρῳ τῷ ἐν Ἀμβρακίᾳ τυράννῳ διὰ τὸ συμπίνοντα μετὰ
1311b τῶν παιδικῶν ἐρωτῆσαι αὐτὸν εἰ ἤδη ἐξ αὐτοῦ κύει· ἡ δὲ Φιλίππου ὑπὸ Παυσανίου διὰ τὸ ἐᾶσαι ὑβρισθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν περὶ Ἄτταλον, καὶ ἡ Ἀμύντου τοῦ μικροῦ ὑπὸ Δέρδα διὰ τὸ καυχήσασθαι εἰς τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ, καὶ ἡ τοῦ εὐνούχου Εὐαγόρᾳ τῷ Κυπρίῳ· διὰ γὰρ τὸ τὴν γυναῖκα παρελέσθαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἀπέκτεινεν ὡς ὑβρισμένος. πολλαὶ δ' ἐπιθέσεις γεγένηνται καὶ διὰ τὸ εἰς τὸ σῶμα αἰσχῦναι τῶν μονάρχων τινάς. οἷον καὶ ἡ Κραταίου εἰς Ἀρχέλαον· αἰεὶ γὰρ βαρέως εἶχε πρὸς τὴν ὁμιλίαν, ὥστε ἱκανὴ καὶ ἐλάττων ⟨ἂν⟩ ἐγένετο πρόφασις—ἢ διότι τῶν θυγατέρων οὐδεμίαν ἔδωκεν ὁμολογήσας αὐτῷ, ἀλλὰ τὴν μὲν προτέραν, κατεχόμενος ὑπὸ πολέμου πρὸς Σίρραν καὶ Ἀρράβαιον, ἔδωκε τῷ βασιλεῖ τῷ τῆς Ἐλιμείας, τὴν δὲ νεωτέραν τῷ υἱεῖ Ἀμύντᾳ, οἰόμενος οὕτως ἂν ἐκεῖνον ἥκιστα διαφέρεσθαι καὶ τὸν ἐκ τῆς Κλεοπάτρας· ἀλλὰ τῆς γε ἀλλοτριότητος ὑπῆρχεν ἀρχὴ τὸ βαρέως φέρειν πρὸς τὴν ἀφροδισιαστικὴν χάριν. συνεπέθετο δὲ καὶ Ἑλλανοκράτης ὁ Λαρισαῖος διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν· ὡς γὰρ χρώμενος αὐτοῦ τῇ ἡλικίᾳ οὐ

[101] Per la vicenda di Armodio e Aristogitone cfr. *Costituzione di Atene* 18, 2-6.

[102] Cfr. sopra n. 17.

[103] Attalo era un macedone illustre, la cui nipote, Cleopatra, era diventata moglie di Filippo II. Pausania era un favorito del re. La congiura di Pausania è del 336 a.C., ed è uno dei fatti più recenti citati nella *Politica*.

[104] L'identificazione dei personaggi menzionati qui non è del tutto sicura. Aminta il Piccolo potrebbe essere Aminta II, che regnò brevemente in Macedonia tra il 394 e il 392, e Derda un principe degli Elimi.

[105] Evagora era signore di Salamina di Cipro, e la congiura cui si fa ri-

sti ordì l'insurrezione per vendicare la sorella e Aristogitone per solidarietà con Armodio.[101] La congiura contro Periandro, tiranno di Ambracia,[102] fu dovuta al fatto che egli, bevendo con i suoi amanti, chiese a uno di essi se fosse già gra- 1311b
vido di lui; la congiura di Pausania contro Filippo fu dovuta al fatto che questi non impedì che Pausania fosse offeso dagli amici di Attalo;[103] quella di Derda contro Aminta il Piccolo al fatto che questi si era vantato di aver goduto la giovinezza del primo;[104] quella dell'eunuco contro Evagora di Cipro al fatto che il figlio di questi rubò la moglie dell'eunuco che, offeso, uccise Evagora.[105]

Molte congiure sono state provocate anche dal fatto che alcuni sovrani hanno attentato al pudore dei sudditi, come nel caso della congiura di Crateo contro Archelao:[106] il primo infatti sopportò sempre malvolentieri il legame con il secondo, tanto che sarebbe stata sufficiente anche una occasione più lieve che non l'aver mancato alla promessa, fatta da Archelao, di concedere a Crateo una delle proprie figlie. Invece diede la prima al re di Elimia, perché era in difficoltà per la guerra contro Sirra e Arrabeo, e la più giovane al figlio Aminta, pensando che a questo modo questi non sarebbe entrato in discordia con il figlio natogli da Cleopatra. Ma la vera origine dell'ostilità di Crateo era la sua insofferenza del favore amoroso del re. Ed Ellanocrate di Larissa[107] divenne complice di Crateo per la medesima ragione: infatti Archelao ebbe dei rapporti sessuali con lui, quando questi era giovane, ma

ferimento qui è del 374. Di questa congiura circolavano anche altre versioni, diverse da quella che dà qui Aristotele.

[106] Archelao diventò re della Macedonia nel 413 e la congiura di Crateo è del 399. Secondo il testo egli era in guerra con Sirra, re illirico, e con Arrabeo, re dei Lincesti, una popolazione stanziata a nord della Macedonia. Per aver l'appoggio degli Elimi, un popolo insediato a sud della Macedonia, Archelao diede una delle proprie figlie in sposa al loro re, mentre l'altra diventò la moglie di Aminta II (cfr. sopra n. 104), nato dal primo matrimonio di Archelao. In seguito questi aveva sposato Cleopatra, vedova di Perdicca II di Macedonia, e da essa aveva avuto il figlio Oreste.

[107] Su di lui, probabilmente esiliato da Larissa, sappiamo poco.

κατῆγεν ὑποσχόμενος, δι' ὕβριν καὶ οὐ δι' ἐρωτικὴν ἐπιθυμίαν ᾤετο εἶναι τὴν γεγενημένην ὁμιλίαν. Πύθων δὲ καὶ Ἡρακλείδης οἱ Αἴνιοι Κότυν διέφθειραν τῷ πατρὶ τιμωροῦντες, Ἀδάμας δ' ἀπέστη Κότυος διὰ τὸ ἐκτμηθῆναι παῖς ὢν ὑπ' αὐτοῦ, ὡς ὑβρισμένος.

πολλοὶ δὲ καὶ διὰ τὸ εἰς τὸ σῶμα αἰκισθῆναι πληγαῖς ὀργισθέντες οἱ μὲν διέφθειραν, οἱ δ' ἐνεχείρησαν ὡς ὑβρισθέντες, καὶ τῶν περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ βασιλικὰς δυναστείας. οἷον ἐν Μυτιλήνῃ τοὺς Πενθιλίδας Μεγακλῆς περιιόντας καὶ τύπτοντας ταῖς κορύναις ἐπιθέμενος μετὰ τῶν φίλων ἀνεῖλεν, καὶ ὕστερον Σμέρδης Πενθίλον πληγὰς λαβὼν καὶ παρὰ τῆς γυναικὸς ἐξελκυσθεὶς διέφθειρεν. καὶ τῆς Ἀρχελάου δ' ἐπιθέσεως Δεκάμνιχος ἡγεμὼν ἐγένετο, παροξύνων τοὺς ἐπιθεμένους πρῶτος· αἴτιον δὲ τῆς ὀργῆς ὅτι αὐτὸν ἐξέδωκε μαστιγῶσαι Εὐριπίδῃ τῷ ποιητῇ· ὁ δ' Εὐριπίδης ἐχαλέπαινεν εἰπόντος τι αὐτοῦ εἰς δυσωδίαν τοῦ στόματος. καὶ ἄλλοι δὲ πολλοὶ διὰ τοιαύτας αἰτίας οἱ μὲν ἀνῃρέθησαν οἱ δ' ἐπεβουλεύθησαν. ὁμοίως δὲ καὶ διὰ φόβον· ἓν γάρ τι τοῦτο τῶν αἰτίων ἦν, ὥσπερ καὶ περὶ τὰς πολιτείας καὶ τὰς μοναρχίας· οἷον Ξέρξην Ἀρταπάνης φοβούμενος τὴν διαβολὴν τὴν περὶ Δαρεῖον, ὅτι ἐκρέμασεν οὐ κελεύσαντος Ξέρξου, ἀλλ' οἰόμενος συγγνώσεσθαι ὡς ἀμνημονοῦντα διὰ τὸ δειπνεῖν. αἱ δὲ διὰ
1312a καταφρόνησιν, ὥσπερ Σαρδανάπαλλον ἰδών τις ξαίνοντα μετὰ τῶν γυναικῶν (εἰ ἀληθῆ ταῦτα οἱ μυθολογοῦντες

[108] Coti era re della popolazione trace degli Odrisi. Fu assassinato nel 359. Pitone ed Eraclide erano considerati scolari di Platone. La ribellione dell'eunuco Adamante va invece collocata tra il 380 e il 370.

[109] I Pentilidi erano un clan dominante a Mitilene e pretendevano di discendere da Pentilo, figlio illegittimo di Oreste.

[110] Si tratta della congiura di cui alla n. 106 sopra.

[111] Artapane è il capo delle guardie reali, che nel 464 uccise Serse, ten-

non lo ricondusse in patria, contravvenendo alla promessa che gli aveva fatta, sicché egli pensò che lo avesse scelto per amante non per amore, ma per recargli ingiuria. Pitone ed Eraclide di Eno uccisero Coti per vendicare il padre, mentre Adamante abbandonò Coti per vendicarsi dell'offesa arrecatagli con l'evirazione inflittagli quando era fanciullo.[108]

Molti poi, adirati per aver subìto nel corpo delle violenze fisiche, uccidono o tentano di uccidere, sentendosi offesi, anche magistrati e personaggi che circondano le dinastie monarchiche: per esempio a Mitilene Megacle e i suoi amici assalirono e uccisero i Pentilidi, che andavano picchiando i cittadini con le mazze, e più tardi Smerdi, che aveva ricevuto delle ferite e che era stato tolto alla propria donna, uccise Pentilo.[109] A capo della congiura contro Archelao si mise Decamnico[110] incitando per primo gli insorti, adirato perché era stato dato da frustare al poeta Euripide, che lo vedeva di cattivo occhio in quanto sapeva che egli aveva parlato dell'odore sgradevole del suo alito. E molti altri per ragioni del genere o furono uccisi o furono oggetto di congiure.

Atti del genere può a volte suggerire la paura, che è una delle cause di rivolta sia nei regimi che hanno una costituzione sia nelle monarchie. Per esempio Artapane si rivoltò a Serse temendo di essere da lui accusato di aver impiccato Dario senza suo ordine; cosa che aveva fatto nella convinzione di essere perdonato da Serse, che non sarebbe stato in grado di ricordare per via del banchetto.[111]

Altre volte la causa delle congiure deve essere cercata nel disprezzo, com'è il caso di Sardanapalo,[112] che fu visto filare 1312a
insieme con le sue donne (se pure la leggenda dice la verità;

tando d'impadronirsi del trono. Poi accusò dell'assassinio Dario, primogenito di Serse, inducendo il fratello più giovane, Artaserse, a farlo sopprimere. Artapane fu poi ucciso mentre tentava di eliminare anche Artaserse. La versione di Aristotele si scosta da questa, perché colloca l'uccisione di Dario prima di quella di Serse.

[112] Sardanapalo è il re assiro Assurbanipal, che regnò nella metà del VII secolo. Il ritratto di Sardanapalo, al quale allude qui e altrove Aristotele, era molto popolare in Grecia.

λέγουσιν· εἰ δὲ μὴ ἐπ' ἐκείνου, ἀλλ' ἐπ' ἄλλου γε ἂν γένοιτο τοῦτο ἀληθές), καὶ Διονυσίῳ τῷ ὑστέρῳ Δίων ἐπέθετο διὰ τὸ καταφρονεῖν, ὁρῶν τούς τε πολίτας οὕτως ἔχοντας καὶ αὐτὸν ἀεὶ μεθύοντα. καὶ τῶν φίλων δέ τινες ἐπιτίθενται διὰ καταφρόνησιν· διὰ γὰρ τὸ πιστεύεσθαι καταφρονοῦσιν ὡς λήσοντες. καὶ οἱ οἰόμενοι δύνασθαι κατασχεῖν τὴν ἀρχὴν τρόπον τινὰ διὰ τὸ καταφρονεῖν ἐπιτίθενται· ὡς δυνάμενοι γὰρ καὶ καταφρονοῦντες τοῦ κινδύνου διὰ τὴν δύναμιν ἐπιχειροῦσι ῥᾳδίως, ὥσπερ οἱ στρατηγοῦντες τοῖς μονάρχοις, οἷον Κῦρος Ἀστυάγει καὶ τοῦ βίου καταφρονῶν καὶ τῆς δυνάμεως διὰ τὸ τὴν μὲν δύναμιν ἐξηργηκέναι αὐτὸν δὲ τρυφᾶν, καὶ Σεύθης ὁ Θρᾷξ Ἀμαδόκῳ στρατηγὸς ὤν. οἱ δὲ καὶ διὰ πλείω τούτων ἐπιτίθενται, οἷον καὶ καταφρονοῦντες καὶ διὰ κέρδος, ὥσπερ Ἀριοβαρζάνῃ Μιθριδάτης (μάλιστα δὲ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἐγχειροῦσιν οἱ τὴν φύσιν μὲν θρασεῖς, τιμὴν δ' ἔχοντες πολεμικὴν παρὰ τοῖς μονάρχοις· ἀνδρεία γὰρ δύναμιν ἔχουσα θράσος ἐστίν), δι' ἃς ἀμφοτέρας, ὡς ῥᾳδίως κρατήσοντες, ποιοῦνται τὰς ἐπιθέσεις.

τῶν δὲ διὰ φιλοτιμίαν ἐπιτιθεμένων ἕτερος τρόπος ἐστι τῆς αἰτίας παρὰ τοὺς εἰρημένους πρότερον. οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι τοῖς τυράννοις ἐπιχειροῦσιν ὁρῶντες κέρδη τε μεγάλα καὶ

113 Dione era figlio di Ipparino e fratello di Aristomache, moglie di Dionisio I (cfr. sopra n. 75). Dapprima fu amico e consigliere di Dionisio II, ma poi lo cacciò nel 357-56 e s'impadronì della città. Fu ucciso nel 354.

114 Astiage fu l'ultimo re dei Medi, deposto nel 550/49 da Ciro. Erodoto (I, 107) dice che Astiage era il nonno materno di Ciro; ma questa versione era respinta da altri.

115 Amadoco era un re degli Odrisi (cfr. sopra n. 108). Seute era un

comunque, se ciò non è vero di Sardanapalo, potrebbe benissimo esserlo di un altro), e il caso di Dionisio il Giovane, contro cui Dione[113] congiurò per il disprezzo che nutriva verso di lui dopo aver visto che i cittadini avevano il suo stesso sentimento e che egli era sempre ubriaco. E proprio alcuni degli amici del tiranno congiurano contro di lui perché lo disprezzano, per la fiducia che ha riposto in loro, sicuri di non essere scoperti. In questa categoria si può in un certo senso far rientrare quelli che congiurano con la convinzione di potersi impadronire del potere, dal momento che, sentendosi forti e disprezzando il pericolo per la forza di cui dispongono, si accingono facilmente al tentativo di rivolta. Così fanno i generali contro i loro re, per esempio Ciro contro Astiage[114] di cui disprezzava la forza e il tenore di vita, perché la forza aveva perso vigore e il re viveva mollemente; e Seute il trace fece lo stesso contro Amadoco, di cui era generale.[115]

Altre volte le congiure hanno alla loro origine un certo numero di cause, per esempio il disprezzo verso il sovrano e la sete di guadagno, come accadde per la rivolta di Mitridate contro Ariobarzane.[116] Ma per questo motivo si ribellano soprattutto coloro che sono audaci per natura e ai quali i monarchi hanno conferito onori. Infatti il valore accompagnato dalla forza diventa audacia, e da queste qualità, che danno una certa sicurezza di vittoria, derivano le rivolte.

La rivolta dovuta al desiderio degli onori si distingue da tutte le precedenti per il modo in cui questa causa agisce. Infatti coloro che si espongono ai rischi di una congiura per se-

principe trace, che dovette trovarsi in contrasto con Amadoco agli inizi del IV secolo.

[116] Esistono due interpretazioni di questo riferimento. Secondo un'interpretazione si tratterebbe di Ariobarzane, che nel 387 a.C. succedette a Farnabazo nella satrapia dell'Ellesponto, nel 367 prese parte alla rivolta dei satrapi contro Artaserse II e dopo la repressione della rivolta, nel 362, fu consegnato dal figlio Mitridate al re, che lo fece crocifiggere. Secondo l'altra interpretazione si tratterebbe dell'Ariobarzane, satrapo del Ponto dal 363 al 336 a.C., al quale si ribellò, succedendogli, il figlio Mitridate II.

τιμὰς μεγάλας οὔσας αὐτοῖς, οὕτω καὶ τῶν διὰ φιλοτιμίαν ἐπιτιθεμένων ἕκαστος προαιρεῖται κινδυνεύειν· ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν, οὗτοι δ' ὥσπερ κἂν ἄλλης τινὸς γενομένης πράξεως περιττῆς καὶ δι' ἣν ὀνομαστοὶ γίγνονται καὶ γνώριμοι τοῖς ἄλλοις, οὕτω καὶ τοῖς μονάρχοις ἐγχειροῦσιν, οὐ κτήσασθαι βουλόμενοι μοναρχίαν ἀλλὰ δόξαν. οὐ μὴν ἀλλ' ἐλάχιστοί γε τὸν ἀριθμόν εἰσιν οἱ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ὁρμῶντες· ὑποκεῖσθαι γὰρ δεῖ τὸ τοῦ σωθῆναι μηδὲν φροντίζειν, ἂν μὴ μέλλῃ κατασχήσειν τὴν πρᾶξιν. οἷς ἀκολουθεῖν μὲν δεῖ τὴν Δίωνος ὑπόληψιν, οὐ ῥᾴδιον δ' αὐτὴν ἐγγενέσθαι πολλοῖς· ἐκεῖνος γὰρ μετ' ὀλίγων ἐστράτευσεν ἐπὶ Διονύσιον οὕτως ἔχειν φάσκων ὡς, ὅποι περ ἂν δύνηται προελθεῖν, ἱκανὸν αὐτῷ τοσοῦτον μετασχεῖν τῆς πράξεως, οἷον εἰ μικρὸν ἐπιβάντα τῆς γῆς εὐθὺς συμβαίη τελευτῆσαι, τοῦτον καλῶς ἔχειν αὐτῷ τὸν θάνατον.

φθείρεται δὲ τυραννὶς ἕνα μὲν τρόπον, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ἑκάστη πολιτειῶν, ἔξω-
1312b θεν, ἐὰν ἐναντία τις ᾖ πολιτεία κρείττων (τὸ μὲν γὰρ βούλεσθαι δῆλον ὡς ὑπάρξει διὰ τὴν ἐναντιότητα τῆς προαιρέσεως· ἃ δὲ βούλονται, δυνάμενοι πράττουσι πάντες), ἐναντίαι δ' αἱ πολιτεῖαι, δῆμος μὲν τυραννίδι καθ' Ἡσίοδον ὡς κεραμεὺς κεραμεῖ (καὶ γὰρ ἡ δημοκρατία ἡ τελευταία τυραννίς ἐστιν), βασιλεία δὲ καὶ ἀριστοκρατία διὰ τὴν ἐναντιότητα τῆς πολιτείας (διὸ Λακεδαιμόνιοι πλείστας κατέλυσαν τυραννίδας καὶ Συρακούσιοι κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἐπολιτεύοντο καλῶς)· ἕνα δ' ἐξ αὑτῆς, ὅταν οἱ μετέχοντες στασιάζωσιν, ὥσπερ ἡ τῶν περὶ Γέλωνα καὶ νῦν ἡ τῶν

117 Su Dione cfr. sopra n. 113. Aristotele si riferisce alla spedizione di Dione contro Dionisio II nel 357. Dione, come del resto Callippo, che lo uccise nel 354, appartenevano all'Accademia platonica.

118 *Le opere e i giorni* 25.

te di fama non agiscono, come gli altri, vedendo i grandi guadagni e i grandi onori che appartengono ai re, ma come si sarebbero accinti a un'altra impresa singolare, che potesse renderli noti e celebri presso gli altri. Perciò tentano di uccidere i re non per acquistare il loro potere, ma per la fama. Per la verità sono pochissimi quelli che si accingono a queste imprese, che richiedono un completo disprezzo della propria salvezza, qualora il colpo non riesca. In questi casi bisognerebbe avere la convinzione di Dione, che tuttavia non si trova facilmente in molti. Egli infatti si mise in campo con pochi compagni contro Dionisio dicendo che, qualunque successo avesse raggiunto, gli sarebbe stato sufficiente di averlo raggiunto e che, se fosse morto subito dopo aver toccato terra, questa morte sarebbe stata bella per lui.[117]

Un modo in cui la tirannide, così come le altre costituzioni, va in rovina, è per cause esterne: ciò avviene se c'è una 1312b
città più forte con una costituzione contraria (questa chiaramente vorrà distruggere la prima, poiché ha scelto la costituzione contraria; e si fa quel che si vuole quando se ne ha la possibilità). Contrarie l'una all'altra come vasaio a vasaio, per dirla con Esiodo,[118] sono la democrazia e la tirannide (in quanto l'estrema forma di democrazia è tirannide). E alla tirannide si oppongono anche il regno e l'aristocrazia, che hanno costituzioni antitetiche a quella della tirannide. Per questa ragione gli Spartani distrussero molte tirannidi, così come i Siracusani nel periodo in cui conducevano bene i loro affari politici.[119]

Ma le tirannidi possono anche essere distrutte, in un altro modo, dalle loro cause interne di dissoluzione, quando il dissidio scoppia tra coloro che hanno parte nel potere, come accadde nel gruppo di Gelone e poi, ai giorni nostri, in quello di

[119] È probabile che Aristotele alluda al periodo che va dalla fine del potere della famiglia di Gelone nel 465 (cfr. sopra n. 22) all'avvento della democrazia nel 413, periodo nel quale vige un regime che Aristotele considera ora di tipo costituzionale ora di tipo oligarchico, ora di tipo democratico (cfr. sopra nn. 34, 56 e sotto n. 144).

περὶ Διονύσιον, ἡ μὲν Γέλωνος Θρασυβούλου τοῦ Ἱέρωνος ἀδελφοῦ τὸν υἱὸν τοῦ Γέλωνος δημαγωγοῦντος καὶ πρὸς ἡδονὰς ὁρμῶντος, ἵν' αὐτὸς ἄρχῃ, τῶν δὲ οἰκείων συστάντων, ἵνα μὴ τυραννὶς ὅλως καταλυθῇ ἀλλὰ Θρασύβουλος—οἱ δὲ συστάντες αὐτῶν, ὡς καιρὸν ἔχοντες, ἐξέβαλον ἅπαντας αὐτούς· Διονύσιον δὲ Δίων στρατεύσας, κηδεστὴς ὢν καὶ προσλαβὼν τὸν δῆμον, ἐκεῖνον ἐκβαλὼν διεφθάρη. δύο δὲ οὐσῶν αἰτιῶν δι' ἃς μάλιστ' ἐπιτίθενται ταῖς τυραννίσι, μίσους καὶ καταφρονήσεως, θάτερον μὲν ἀεὶ τούτων ὑπάρχει τοῖς τυράννοις, τὸ μῖσος, ἐκ δὲ τοῦ καταφρονεῖσθαι πολλαὶ γίνονται τῶν καταλύσεων. σημεῖον δέ· τῶν μὲν γὰρ κτησαμένων οἱ πλεῖστοι καὶ διεφύλαξαν τὰς ἀρχάς, οἱ δὲ παραλαβόντες εὐθὺς ὡς εἰπεῖν ἀπολλύασι πάντες. ἀπολαυστικῶς γὰρ ζῶντες εὐκαταφρόνητοί τε γίνονται καὶ πολλοὺς καιροὺς παραδιδόασι τοῖς ἐπιτιθεμένοις. μόριον δέ τι τοῦ μίσους καὶ τὴν ὀργὴν δεῖ τιθέναι· τρόπον γάρ τινα τῶν αὐτῶν αἰτία γίνεται πράξεων. πολλάκις δὲ καὶ πρακτικώτερον τοῦ μίσους· συντονώτερον γὰρ ἐπιτίθενται διὰ τὸ μὴ χρῆσθαι λογισμῷ τὸ πάθος (μάλιστα δὲ συμβαίνει τοῖς θυμοῖς ἀκολουθεῖν διὰ τὴν ὕβριν, δι' ἣν αἰτίαν ἥ τε τῶν Πεισιστρατιδῶν κατελύθη τυραννὶς καὶ πολλαὶ τῶν ἄλλων), ἀλλὰ μᾶλλον τὸ μῖσος· ἡ μὲν γὰρ ὀργὴ μετὰ λύπης πάρεστιν, ὥστε οὐ ῥᾴδιον λογίζεσθαι, ἡ δ' ἔχθρα ἄνευ λύπης.

ὡς δὲ ἐν κεφαλαίοις εἰπεῖν, ὅσας αἰτίας εἰρήκαμεν τῆς τε ὀλιγαρχίας τῆς ἀκράτου καὶ τελευταίας καὶ τῆς δημοκρατίας τῆς ἐσχάτης, τοσαύτας καὶ τῆς τυραννίδος

[120] Cfr. sopra n. 22. A quanto pare Trasibulo non diventò mai vero e proprio tiranno, ma cercò di governare attraverso il figlio di Gelone; e comunque fu cacciato prima che potesse procurarsi tutto il potere.

Dionisio. La tirannide di Gelone cadde perché Trasibulo, fratello di Gerone, esercitò un'azione demagogica sul figlio di Gelone, per spingerlo ai piaceri, e per esercitare lui stesso il potere. Ma i parenti si coalizzarono per mandare in rovina Trasibulo, pur conservando la tirannide; senonché coloro ai quali essi riscorsero colsero l'occasione e cacciarono tutti quanti.[120] Quanto a Dionisio, egli fu rovinato dalla spedizione organizzata contro di lui da Dione, che era suo cognato. Infatti Dione si guadagnò il popolo, cacciò Dionisio e poi fu ucciso.[121]

Poiché due sono le cause più importanti per le quali si attenta contro le tirannidi, cioè l'odio e il disprezzo, l'odio segue sempre i tiranni, ma molte tirannidi cadono a causa del disprezzo nutrito dai sudditi. Eccone un indizio: la maggior parte di quelli che si sono acquistati il potere riescono a conservarlo, mentre coloro che lo hanno ricevuto in eredità si può dire che lo perdono subito tutti, perché conducono una vita disordinata che li rende oggetto di disprezzo e offrono molte occasioni propizie ai congiurati. Come elemento dell'odio bisogna porre anche l'ira, che in un certo senso produce le stesse azioni; anzi spesso è uno stimolo all'azione ancor più forte, dal momento che ci si avventa con maggior slancio, in quanto l'emozione ignora il ragionamento (si segue l'impulso soprattutto quando si è subìto un oltraggio, che è la causa per cui caddero la tirannide dei Pisistratidi[122] e molte altre). Ma l'odio fa più uso del ragionamento, perché l'ira si accompagna al dolore, che rende difficile il ragionare, mentre l'odio può anche essere disgiunto dal dolore.

Per sommi capi le cause della caduta delle tirannidi devono essere considerate identiche a quelle che, secondo quanto dicemmo, provocano la caduta dell'oligarchia pura ed estrema e della democrazia assoluta,[123] dal momento che questi

[121] Cfr. sopra nn. 113 e 117. Dione aveva sposato la sorellastra di Dionisio II.

[122] Cfr. sopra n. 101.

[123] Cfr. 5, 1304b, 20 sgg.; 6, 1305a, 37 sgg.

θετέον· καὶ γὰρ αὗται τυγχάνουσιν οὖσαι διαιρεταὶ τυραννίδες. βασιλεία δ' ὑπὸ μὲν τῶν ἔξωθεν ἥκιστα φθείρεται, διὸ καὶ πολυχρόνιός ἐστιν· ἐξ αὑτῆς δ' αἱ πλεῖσται φθοραὶ συμβαίνουσιν. φθείρεται δὲ κατὰ δύο τρόπους, ἕνα μὲν
1313a στασιασάντων τῶν μετεχόντων τῆς βασιλείας, ἄλλον δὲ τρόπον τυραννικώτερον πειρωμένων διοικεῖν, ὅταν εἶναι κύριοι πλειόνων ἀξιῶσι καὶ παρὰ τὸν νόμον. οὐ γίγνονται δ' ἔτι βασιλεῖαι νῦν, ἀλλ' ἄν περ γίγνωνται, μοναρχίαι καὶ τυραννίδες μᾶλλον, διὰ τὸ τὴν βασιλείαν ἑκούσιον μὲν ἀρχὴν εἶναι, μειζόνων δὲ κυρίαν, πολλοὺς δ' εἶναι τοὺς ὁμοίους, καὶ μηδένα διαφέροντα τοσοῦτον ὥστε ἀπαρτίζειν πρὸς τὸ μέγεθος καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς ἀρχῆς. ὥστε διὰ μὲν τοῦτο ἑκόντες οὐχ ὑπομένουσιν· ἂν δὲ δι' ἀπάτης ἄρξῃ τις ἢ βίας, ἤδη δοκεῖ τοῦτο εἶναι τυραννίς. ἐν δὲ ταῖς κατὰ γένος βασιλείαις τιθέναι δεῖ τῆς φθορᾶς αἰτίαν πρὸς ταῖς εἰρημέναις καὶ τὸ γίνεσθαι πολλοὺς εὐκαταφρονήτους, καὶ τὸ δύναμιν μὴ κεκτημένους τυραννικὴν ἀλλὰ βασιλικὴν τιμὴν ὑβρίζειν· ῥᾳδία γὰρ ἐγίνετο ἡ κατάλυσις· μὴ βουλομένων γὰρ εὐθὺς οὐκ ἔσται βασιλεύς, ἀλλὰ τύραννος καὶ μὴ βουλομένων. φθείρονται μὲν οὖν αἱ μοναρχίαι διὰ ταύτας καὶ τοιαύτας ἑτέρας αἰτίας.

Σῴζονται δὲ δηλονότι ὡς ἁπλῶς μὲν εἰπεῖν ἐκ τῶν 11
ἐναντίων, ὡς δὲ καθ' ἕκαστον τῷ τὰς μὲν βασιλείας ἄγειν ἐπὶ τὸ μετριώτερον. ὅσῳ γὰρ ἂν ἐλαττόνων ὦσι κύριοι, πλείω χρόνον ἀναγκαῖον μένειν πᾶσαν τὴν ἀρχήν· αὐτοί

regimi sono tirannidi esercitate da più persone contemporaneamente.

Il regno poi corre ben poco il pericolo di essere distrutto da cause esterne, e perciò ha una durata assai lunga; quando cade, il più delle volte si tratta di dissolvimento per cause interne. E questo dissolvimento può avvenire in due modi: o per discordie che scoppiano tra quelli che partecipano al potere 1313a
reale o per il tentativo di rendere più tirannico il governo, pretendendo di estendere la sfera della sovranità anche contro le leggi. Ma ora non si hanno più governi regi, ma, semmai, monarchie e tirannidi. Infatti il regno è un governo che si fonda sulla volontaria accettazione da parte dei sudditi e che ha la suprema autorità nelle questioni della maggiore importanza, mentre oggi sono molti quelli che sono uguali, e nessuno si distingue tanto dagli altri da essere degno della grandezza e dell'importanza del supremo potere: per questa ragione oggi non si sopporta volontariamente un regno. Se poi qualcuno conquista il potere con la frode o con la violenza, allora il suo governo sembra una tirannide.

Tra le cause di dissolvimento delle monarchie ereditarie bisogna porre, oltre quelle precedentemente dette, anche il fatto che molti re siano individui disprezzabili, i quali, pur avendo non il potere di un tiranno, ma la dignità di un re, arrechino oltraggi ai sudditi. Ma cacciare questi sovrani dal trono è in questo caso cosa assai facile, dal momento che i re, quando i sudditi non li vogliono più, non sono più re, a differenza dei tiranni, i quali restano tali anche quando vien meno il consenso dei sudditi. Per queste cause, dunque, e per altre del genere vanno in rovina le monarchie.

11. In generale le monarchie si salvano con l'uso di mezzi direttamente contrari alle cause della loro caduta. Ma, scendendo a una discussione particolareggiata caso per caso, si può dire che i regni si salvano se tendono a essere più moderati. Quanto più è ristretto l'ambito di sovranità della monarchia, tanto più a lungo è necessario che essa, nel suo com-

τε γὰρ ἧττον γίγνονται δεσποτικοὶ καὶ τοῖς ἤθεσιν ἴσοι μᾶλλον, καὶ ὑπὸ τῶν ἀρχομένων φθονοῦνται ἧττον. διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἡ περὶ Μολοττοὺς πολὺν χρόνον βασιλεία διέμεινεν, καὶ ἡ Λακεδαιμονίων διὰ τὸ ἐξ ἀρχῆς τε εἰς δύο μέρη διαιρεθῆναι τὴν ἀρχήν, καὶ πάλιν Θεοπόμπου μετριάσαντος τοῖς τε ἄλλοις καὶ τὴν τῶν ἐφόρων ἀρχὴν ἐπικαταστήσαντος· τῆς γὰρ δυνάμεως ἀφελὼν ηὔξησε τῷ χρόνῳ τὴν βασιλείαν, ὥστε τρόπον τινὰ ἐποίησεν οὐκ ἐλάττον' ἀλλὰ μείζον' αὐτήν. ὅπερ καὶ πρὸς τὴν γυναῖκα ἀποκρίνασθαί φασιν αὐτόν, εἰποῦσαν εἰ μηδὲν αἰσχύνεται τὴν βασιλείαν ἐλάττω παραδιδοὺς τοῖς υἱέσιν ἢ παρὰ τοῦ πατρὸς παρέλαβεν· "οὐ δῆτα" φάναι· "παραδίδωμι γὰρ πολυχρονιωτέραν."

αἱ δὲ τυραννίδες σῴζονται κατὰ δύο τρόπους τοὺς ἐναντιωτάτους, ὧν ἅτερός ἐστιν ὁ παραδεδομένος καὶ καθ' ὃν διοικοῦσιν οἱ πλεῖστοι τῶν τυράννων τὴν ἀρχήν. τούτων δὲ τὰ πολλά φασι καταστῆσαι Περίανδρον τὸν Κορίνθιον· πολλὰ δὲ καὶ παρὰ τῆς Περσῶν ἀρχῆς ἔστι τοιαῦτα λαβεῖν. ἔστι δὲ τά τε πάλαι λεχθέντα πρὸς σωτηρίαν, ὡς οἷόν τε, τῆς τυραννίδος, τὸ τοὺς ὑπερέχοντας κολούειν καὶ τοὺς φρονηματίας ἀναιρεῖν, καὶ μήτε συσσίτια ἐᾶν μήτε ἑταιρίαν
1313b μήτε παιδείαν μήτε ἄλλο μηθὲν τοιοῦτον, ἀλλὰ πάντα φυλάττειν ὅθεν εἴωθε γίγνεσθαι δύο, φρόνημά τε καὶ πίστις, καὶ μήτε σχολὰς μήτε ἄλλους συλλόγους ἐπιτρέπειν γίγνεσθαι σχολαστικούς, καὶ πάντα ποιεῖν ἐξ ὧν ὅτι μάλιστα ἀγνῶτες ἀλλήλοις ἔσονται πάντες (ἡ γὰρ γνῶσις πίστιν ποιεῖ μᾶλλον πρὸς ἀλλήλους)· καὶ τὸ τοὺς ἐπιδημοῦντας αἰεὶ φανεροὺς εἶναι καὶ διατρίβειν περὶ θύρας (οὕτω γὰρ ἂν

124 Cfr. sopra n. 96.

125 Aristotele parla anche altrove (cfr. libro II, n. 79) dell'istituzione dell'eforato, senza dare indicazioni precise. Qui lo attribuisce a Teopom-

plesso, duri; e gli stessi sovrani saranno meno propensi a diventare dei despoti, i loro costumi saranno più ispirati all'uguaglianza e saranno meno odiati dai sudditi. Per questa ragione il regno dei Molossi[124] dura da tanto tempo. Lo stesso vale per il regno di Sparta, perché fin da principio il sommo potere fu diviso tra due persone e fu limitato, a sua volta, da Teopompo[125] in vari modi, ma soprattutto con l'istituzione dell'eforato. Perciò Teopompo, riducendo il potere dei re, rese più duraturo il regno, sicché in un certo senso, anziché diminuirlo, lo rafforzò. E si dice che proprio questo rispondesse alla moglie, che gli chiedeva se non si vergognasse di trasmettere ai figli un regno inferiore a quello che aveva ricevuto da suo padre: «Niente affatto!» si dice che rispondesse «perché trasmetto loro un regno più duraturo».

Le tirannidi si salvano in due modi tra loro assolutamente contrari, uno dei quali è quello tradizionale, seguito dalla maggior parte dei tiranni nella gestione del potere. Come inventore della maggior parte di questi accorgimenti si considera tradizionalmente Periandro di Corinto,[126] sebbene molti di essi si possano cogliere anche nel modo in cui regnarono i sovrani di Persia. I mezzi per salvare, nei limiti del possibile, le tirannidi sono già stati considerati precedentemente: reprimere le persone eminenti, eliminare gli uomini di animo indipendente, non permettere mense comuni, associazioni, cultura o altro del genere, tener d'occhio tutte le cose da cui pos- 1313b
sono derivare sia l'alto sentire sia la fiducia, non consentire la nascita di associazioni di studio e altri raduni che possano prenderne il carattere e far tutte quelle cose in virtù delle quali deriva la massima ignoranza reciproca tra i cittadini (infatti la conoscenza tra i cittadini aumenta la loro fiducia reciproca). Il tiranno deve poi pretendere che coloro che abitano nella città si facciano sempre vedere e compaiano davanti alle sue porte (a questo modo difficilmente sfuggono le loro at-

po, re spartano che avrebbe guidato la città durante la prima guerra messenica, nell'VIII secolo.

[126] Cfr. n. 99 sopra e n. 71 del III libro.

ἥκιστα λανθάνοιεν τί πράττουσι, καὶ φρονεῖν ἂν ἐθίζοιντο μικρὸν αἰεὶ δουλεύοντες)· καὶ τἆλλα ὅσα τοιαῦτα Περσικὰ καὶ βάρβαρα τυραννικά ἐστιν (πάντα γὰρ ταὐτὸν δύναται)· καὶ τὸ μὴ λανθάνειν πειρᾶσθαι ὅσα τυγχάνει τις λέγων ἢ πράττων τῶν ἀρχομένων, ἀλλ' εἶναι κατασκόπους, οἷον περὶ Συρακούσας αἱ ποταγωγίδες καλούμεναι, καὶ οὓς ὠτακουστὰς ἐξέπεμπεν Ἱέρων, ὅπου τις εἴη συνουσία καὶ σύλλογος (παρρησιάζονταί τε γὰρ ἧττον, φοβούμενοι τοὺς τοιούτους, κἂν παρρησιάζωνται, λανθάνουσιν ἧττον)· καὶ τὸ διαβάλλειν ἀλλήλοις καὶ συγκρούειν καὶ φίλους φίλοις καὶ τὸν δῆμον τοῖς γνωρίμοις καὶ τοὺς πλουσίους ἑαυτοῖς. καὶ τὸ πένητας ποιεῖν τοὺς ἀρχομένους τυραννικόν, ὅπως ἥ τε φυλακὴ τρέφηται καὶ πρὸς τῷ καθ' ἡμέραν ὄντες ἄσχολοι ὦσιν ἐπιβουλεύειν. παράδειγμα δὲ τούτου αἵ τε πυραμίδες αἱ περὶ Αἴγυπτον καὶ τὰ ἀναθήματα τῶν Κυψελιδῶν καὶ τοῦ Ὀλυμπίου ἡ οἰκοδόμησις ὑπὸ τῶν Πεισιστρατιδῶν, καὶ τῶν περὶ Σάμον ἔργων τὰ Πολυκράτεια (πάντα γὰρ ταῦτα δύναται ταὐτόν, ἀσχολίαν καὶ πενίαν τῶν ἀρχομένων)· καὶ ἡ εἰσφορὰ τῶν τελῶν, οἷον ἐν Συρακούσαις (ἐν πέντε γὰρ ἔτεσιν ἐπὶ Διονυσίου τὴν οὐσίαν ἅπασαν εἰσενηνοχέναι συνέβαινεν). ἔστι δὲ καὶ πολεμοποιὸς ὁ τύραννος, ὅπως δὴ ἄσχολοί τε ὦσι καὶ ἡγεμόνος ἐν χρείᾳ διατελῶσιν ὄντες. καὶ ἡ μὲν βασιλεία σῴζεται διὰ τῶν φίλων, τυραννικὸν δὲ τὸ

[127] Gerone (cfr. sopra n. 22) diviene tiranno poco dopo il 480, ma non sappiamo con precisione fino a quando mantenne il potere.

[128] Anche Erodoto (II, 124-127) aveva parlato della costruzione delle piramidi d'Egitto come strumento di oppressione da parte dei Faraoni. Su Cipselo cfr. sopra n. 90. I Cipselidi erano famosi per le costose offerte vo-

tività ed essi vengono abituati a non insuperbire troppo nella loro continua servitù). Vi sono poi tutti gli altri mezzi di questo stesso genere che, messi in pratica dai Persiani e dai barbari, hanno un carattere tirannico (mirano tutti allo stesso scopo). I tiranni devono inoltre cercare di non lasciarsi sfuggire nulla di ciò che i sudditi fanno o dicono, servendosi di spie, come le donne che a Siracusa si chiamavano informatrici, o gli «ascoltatori», che Gerone[127] mandava dove c'erano delle riunioni o degli incontri (per paura di queste persone i sudditi erano meno disposti a dire ciò che pensavano o, se lo facevano ugualmente, la cosa non sfuggiva più al tiranno). Altri mezzi che i tiranni adottano consistono nel seminare calunnie reciproche, nel produrre discordia tra amici, tra il popolo e i maggiorenti, tra i ricchi. Altro espediente tirannico consiste nell'impoverire i sudditi per mantenere una guardia e perché i sudditi non abbiano tempo di tramare congiure, dovendo badare alle loro occupazioni giornaliere. Esempi di applicazione di questi criteri sono la costruzione delle piramidi d'Egitto, le offerte votive dei Cipselidi, la costruzione del tempio di Zeus Olimpio ordinata dai Pisistratidi e, tra le opere di Samo, quelle fatte costruire da Policrate[128] (tutte queste cose mirano a un solo fine: tenere occupati i sudditi e impoverirli). Questo scopo si può anche realizzare con l'imposizione di tasse, come quelle stabilite a Siracusa (sotto Dionisio i cittadini in cinque anni avevano versato tutta la loro sostanza). Il tiranno poi intraprende molto facilmente le guerre perché i cittadini abbiano un'occupazione e abbiano continuamente bisogno di un capo. Mentre il regno ha il suo sostegno negli amici, il tiranno deve guardarsi soprattutto dagli amici,

tive a Delfi e ad Olimpia, dove tra l'altro avevano fatto collocare una gigantesca statua aurea di Zeus. Pisistrato fece iniziare i lavori per la costruzione ad Atene di un grande tempio dedicato a Zeus Olimpio. Samo era famosa per le sue grandi opere pubbliche, religiose e profane, menzionate anche da Erodoto (III, 60), che però non nomina Policrate. Questi fu tiranno dell'isola dal 532 a.C. e fece costruire a Samo un palazzo, i bastioni, un tempio di Era, un acquedotto.

μάλιστ' ἀπιστεῖν τοῖς φίλοις, ὡς βουλομένων μὲν πάντων, δυναμένων δὲ μάλιστα τούτων.

καὶ τὰ περὶ τὴν δημοκρατίαν δὲ γιγνόμενα τὴν τελευταίαν τυραννικὰ πάντα, γυναικοκρατία τε περὶ τὰς οἰκίας, ἵν' ἐξαγγέλλωσι κατὰ τῶν ἀνδρῶν, καὶ δούλων ἄνεσις διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν· οὔτε γὰρ ἐπιβουλεύουσιν οἱ δοῦλοι καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς τυράννοις, εὐημεροῦντάς τε ἀναγκαῖον εὔνους εἶναι καὶ ταῖς τυραννίσι καὶ ταῖς δημοκρατίαις· καὶ γὰρ ὁ δῆμος εἶναι βούλεται μόναρχος. διὸ καὶ ὁ κόλαξ παρ' ἀμφοτέροις ἔντιμος, παρὰ μὲν τοῖς δήμοις ὁ δημαγωγός (ἔστι γὰρ ὁ δημαγωγὸς τοῦ δήμου κόλαξ), παρὰ δὲ τοῖς τυράννοις οἱ ταπεινῶς ὁμιλοῦντες,
1314a ὅπερ ἐστὶν ἔργον κολακείας. καὶ γὰρ διὰ τοῦτο πονηρόφιλον ἡ τυραννίς· κολακευόμενοι γὰρ χαίρουσιν, τοῦτο δ' οὐδ' ἂν εἷς ποιήσειε φρόνημα ἔχων ἐλεύθερον, ἀλλὰ φιλοῦσιν οἱ ἐπιεικεῖς, ἢ οὐ κολακεύουσιν. καὶ χρήσιμοι οἱ πονηροὶ εἰς τὰ πονηρά· ἥλῳ γὰρ ὁ ἧλος, ὥσπερ ἡ παροιμία. καὶ τὸ μηδενὶ χαίρειν σεμνῷ μηδ' ἐλευθέρῳ τυραννικόν (αὐτὸν γὰρ εἶναι μόνον ἀξιοῖ τοιοῦτον ὁ τύραννος, ὁ δ' ἀντισεμνυνόμενος καὶ ἐλευθεριάζων ἀφαιρεῖται τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὸ δεσποτικὸν τῆς τυραννίδος· μισοῦσιν οὖν ὥσπερ καταλύοντας τὴν ἀρχήν)· καὶ τὸ χρῆσθαι συσσίτοις καὶ συνημερευταῖς ξενικοῖς μᾶλλον ἢ πολιτικοῖς τυραννικόν, ὡς τοὺς μὲν πολεμίους τοὺς δ' οὐκ ἀντιποιουμένους—ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα τυραννικὰ μὲν καὶ σωτήρια τῆς ἀρχῆς, οὐθὲν δ' ἐλλείπει μοχθηρίας. ἔστι δ' ὡς εἰπεῖν πάντα ταῦτα περιειλημμένα τρισὶν εἴδεσιν. στοχάζεται γὰρ ἡ τυραννὶς τριῶν, ἑνὸς μὲν τοῦ μικρὰ φρονεῖν τοὺς ἀρχομένους (οὐθενὶ γὰρ ἂν μικρόψυχος ἐπιβουλεύσειεν), δευτέρου δὲ τοῦ διαπιστεῖν ἀλλήλοις (οὐ καταλύεται γὰρ πρότερον τυραννὶς πρὶν ἢ πιστεύσωσί τινες ἑαυτοῖς· διὸ καὶ τοῖς ἐπιεικέσι πολεμοῦσιν ὡς βλαβεροῖς

perché tutti vorrebbero strappargli il potere, e gli amici più degli altri ne hanno anche la possibilità.

Quel che accade nella democrazia estrema ha sempre carattere tirannico: l'influenza domestica delle donne, perché diano informazioni sui mariti, e l'indulgenza verso gli schiavi dovuta alla medesima ragione. Le donne e gli schiavi non congiurano contro i tiranni: stanno bene, e allora necessariamente sono ben disposti verso i tiranni e verso le democrazie (anche il popolo infatti vuole essere un monarca). Perciò anche l'adulatore è onorato presso entrambi: presso le democrazie il demagogo (che è un adulatore del popolo) e presso le tirannidi coloro che bassamente corteggiano il tiranno, che è una delle funzioni dell'adulazione. Per questa ragione la ti- 1314a
rannide protegge i malvagi. Infatti i tiranni si rallegrano di essere adulati, cosa da cui rifugge chi abbia animo libero: chi è onesto o coltiva l'amicizia o non adula. Del resto i malvagi sono utilizzabili per le imprese cattive, come «chiodo caccia chiodo», stando a quanto dice il proverbio. Altra caratteristica del tiranno è quella di non star bene con chi è nobile e libero, perché egli crede di essere l'unico a possedere quelle qualità, sicché se un altro gli oppone la propria nobiltà ed esercita la propria libertà mina il vantaggio e l'autorità dispotica della tirannide: per questa ragione i tiranni odiano uomini di tal fatta in cui vedono i distruttori dell'autorità. I tiranni accettano alla loro tavola e nella loro compagnia gli stranieri, ma non i cittadini, nei quali vedono dei nemici, mentre pensano di non trovare opposizione presso gli stranieri.

Questi e altri del genere sono i mezzi con cui i tiranni cercano di salvare il loro potere e non c'è malvagità che vi manchi. Questi espedienti si possono dividere in tre specie. Tre sono infatti i fini che la tirannide si propone: 1) che i sudditi abbiano un animo meschino, perché chi ha un animo piccolo non tenterà mai di tramare delle congiure; 2) che vi sia della diffidenza tra i sudditi, perché la tirannide non cadrà prima che sia sorta fiducia reciproca tra i cittadini, e perciò i tiranni combattono come persone dannose per il loro potere gli uo-

πρὸς τὴν ἀρχὴν οὐ μόνον διὰ τὸ μὴ ἀξιοῦν ἄρχεσθαι δεσποτικῶς, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ πιστοὺς καὶ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις εἶναι καὶ μὴ καταγορεύειν μήτε ἑαυτῶν μήτε τῶν ἄλλων)· τρίτον δ' ἀδυναμία τῶν πραγμάτων (οὐθεὶς γὰρ ἐπιχειρεῖ τοῖς ἀδυνάτοις, ὥστε οὐδὲ τυραννίδα καταλύειν μὴ δυνάμεως ὑπαρχούσης). εἰς οὓς μὲν οὖν ὅρους ἀνάγεται τὰ βουλεύματα τῶν τυράννων, οὗτοι τρεῖς τυγχάνουσιν ὄντες· πάντα γὰρ ἀναγάγοι τις ἂν τὰ τυραννικὰ πρὸς ταύτας τὰς ὑποθέσεις, τὰ μὲν ὅπως μὴ πιστεύωσιν ἀλλήλοις, τὰ δ' ὅπως μὴ δύνωνται, τὰ δ' ὅπως μικρὸν φρονῶσιν.

ὁ μὲν οὖν εἷς τρόπος δι' οὗ γίγνεται σωτηρία ταῖς τυραννίσι τοιοῦτός ἐστιν· ὁ δ' ἕτερος σχεδὸν ἐξ ἐναντίας ἔχει τοῖς εἰρημένοις τὴν ἐπιμέλειαν. ἔστι δὲ λαβεῖν αὐτὸν ἐκ τῆς φθορᾶς τῆς τῶν βασιλειῶν. ὥσπερ γὰρ τῆς βασιλείας εἷς τρόπος τῆς φθορᾶς τὸ ποιεῖν τὴν ἀρχὴν τυραννικωτέραν, οὕτω τῆς τυραννίδος σωτηρία τὸ ποιεῖν αὐτὴν βασιλικωτέραν, ἓν φυλάττοντα μόνον, τὴν δύναμιν, ὅπως ἄρχῃ μὴ μόνον βουλομένων ἀλλὰ καὶ μὴ βουλομένων. προϊέμενος γὰρ καὶ τοῦτο προΐεται καὶ τὸ τυραννεῖν. ἀλλὰ τοῦτο μὲν ὥσπερ ὑπόθεσιν δεῖ μένειν, τὰ δ' ἄλλα τὰ μὲν ποιεῖν τὰ δὲ δοκεῖν ὑποκρινόμενον τὸν βασιλικὸν καλῶς, πρῶτον μὲν δοκεῖν
1314b φροντίζειν τῶν κοινῶν, μήτε δαπανῶντα ⟨εἰς⟩ δωρεὰς τοιαύτας ἐφ' αἷς τὰ πλήθη χαλεπαίνουσιν, ὅταν ἀπ' αὐτῶν μὲν λαμβάνωσιν ἐργαζομένων καὶ πονούντων γλίσχρως, διδῶσι δ' ἑταίραις καὶ ξένοις καὶ τεχνίταις ἀφθόνως, λόγον τε ἀποδιδόντα τῶν λαμβανομένων καὶ δαπανωμένων, ὅπερ ἤδη πεποιήκασί τινες τῶν τυράννων (οὕτω γὰρ ἄν τις διοικῶν οἰκονόμος ἀλλ' οὐ τύραννος εἶναι δόξειεν· οὐ δεῖ δὲ φοβεῖσθαι μή ποτε ἀπορήσῃ χρημάτων κύριος ὢν τῆς πόλεως· ἀλλὰ τοῖς γ' ἐκτοπίζουσι τυράννοις ἀπὸ τῆς οἰκείας καὶ συμφέρει τοῦτο μᾶλλον ἢ καταλιπεῖν ἀθροίσαντας·

mini dabbene, non solo perché essi non ammettono di essere governati dispoticamente, ma anche perché allacciano rapporti di fiducia reciproca tra sé e con gli altri, e non denunciano né gli uomini della loro cerchia né gli altri; 3) provocare l'impotenza dei sudditi, perché nessuno tenti un'impresa impossibile, sicché neppure accadrà che qualcuno tenti di distruggere la tirannide quando non ne ha la possibilità. Queste tre dunque sono le mete alle quali si possono ricondurre le decisioni dei tiranni, perché ogni misura della politica tirannica può essere fatta risalire a uno di questi propositi: 1) provocare la sfiducia reciproca tra i sudditi; 2) togliere loro ogni possibilità di agire; 3) far sì che si abbia un animo meschino.

Questo è il primo dei modi che si possono seguire per salvare la tirannide. C'è tuttavia un altro modo che presta attenzione al contrario di quel che si è detto. Si possono ricavare le sue prescrizioni dall'esame della dissoluzione dei regni: come infatti uno dei modi in cui i regni vanno in rovina consiste nell'accentuazione tirannica del potere, così la salvezza della tirannide sta nel suo avvicinamento al regno, con la sola conservazione della potenza, che permette di governare non solo con il consenso dei sudditi, ma anche senza. Se si rinuncia a questo, si rinuncia anche alla tirannide. Questo deve rimanere come presupposto. Quanto al resto, il tiranno deve alcune cose fare, altre mostrare di fare, in modo da recitare bene la parte di re: innanzitutto deve darsi l'apparenza di occuparsi delle pubbliche ricchezze, non profondendole in do- 1314b
ni, che potrebbero spiacere al popolo, se il tiranno gli toglie le ricchezze, prodotte a costo di lavoro e di aspra fatica, e le dona alle amiche a piene mani, agli ospiti e agli artefici. Dovrebbe cioè rendere conto delle entrate e delle uscite, come attualmente alcuni di essi hanno già fatto, perché a questo modo sembrerebbe più un amministratore di famiglia che un tiranno. Del resto non deve temere di trovarsi a corto di ricchezze, dal momento che egli è assoluto padrone della città. Ma ai tiranni che devono uscire dalla loro città converrebbe perfino di più essere a corto di denari che lasciare tante ric-

ἧττον γὰρ ἂν οἱ φυλάττοντες ἐπιτιθεῖντο τοῖς πράγμασιν, εἰσὶ δὲ φοβερώτεροι τῶν τυράννων τοῖς ἀποδημοῦσιν οἱ φυλάττοντες τῶν πολιτῶν· οἱ μὲν γὰρ συναποδημοῦσιν, οἱ δὲ ὑπομένουσιν)· ἔπειτα τὰς εἰσφορὰς καὶ τὰς λειτουργίας δεῖ φαίνεσθαι τῆς τε οἰκονομίας ἕνεκα συνάγοντα, κἄν ποτε δεηθῇ χρῆσθαι πρὸς τοὺς πολεμικοὺς καιρούς, ὅλως τε αὑτὸν παρασκευάζειν φύλακα καὶ ταμίαν ὡς κοινῶν ἀλλὰ μὴ ὡς ἰδίων· καὶ φαίνεσθαι μὴ χαλεπὸν ἀλλὰ σεμνόν, ἔτι δὲ τοιοῦτον ὥστε μὴ φοβεῖσθαι τοὺς ἐντυγχάνοντας ἀλλὰ μᾶλλον αἰδεῖσθαι· τούτου μέντοι τυγχάνειν οὐ ῥᾴδιον ὄντα εὐκαταφρόνητον, διὸ δεῖ κἂν μὴ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἐπιμέλειαν ποιῆται, ἀλλὰ τῆς πολεμικῆς, καὶ δόξαν ἐμποιεῖν περὶ αὑτοῦ τοιαύτην· ἔτι δὲ μὴ μόνον αὐτὸν φαίνεσθαι μηδένα τῶν ἀρχομένων ὑβρίζοντα, μήτε νέον μήτε νέαν, ἀλλὰ μηδ' ἄλλον μηδένα τῶν περὶ αὐτόν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰς οἰκείας ἔχειν γυναῖκας πρὸς τὰς ἄλλας, ὡς καὶ διὰ γυναικῶν ὕβρεις πολλαὶ τυραννίδες ἀπολώλασιν· περί τε τὰς ἀπολαύσεις τὰς σωματικὰς τοὐναντίον ποιεῖν ἢ νῦν τινες τῶν τυράννων ποιοῦσιν (οὐ γὰρ μόνον εὐθὺς ἕωθεν τοῦτο δρῶσιν, καὶ συνεχῶς πολλὰς ἡμέρας, ἀλλὰ καὶ φαίνεσθαι τοῖς ἄλλοις βούλονται τοῦτο πράττοντες, ἵν' ὡς εὐδαίμονας καὶ μακαρίους θαυμάσωσιν), ἀλλὰ μάλιστα μὲν μετριάζειν τοῖς τοιούτοις, εἰ δὲ μή, τό γε φαίνεσθαι τοῖς ἄλλοις διαφεύγειν (οὔτε γὰρ εὐεπίθετος οὔτ' εὐκαταφρόνητος ὁ νήφων, ἀλλ' ὁ μεθύων, οὐδ' ὁ ἄγρυπνος, ἀλλ' ὁ καθεύδων)· τοὐναντίον τε ποιητέον τῶν πάλαι λεχθέντων σχεδὸν πάντων (κατασκευάζειν γὰρ δεῖ καὶ κοσμεῖν τὴν πόλιν ὡς ἐπίτροπον ὄντα καὶ μὴ τύραννον)· ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς φαίνεσθαι ἀεὶ σπουδάζοντα διαφερόντως (ἧττόν τε γὰρ φοβοῦνται τὸ παθεῖν τι παράνομον ὑπὸ τῶν τοιούτων,
1315a ἐὰν δεισιδαίμονα νομίζωσιν εἶναι τὸν ἄρχοντα καὶ φροντίζειν τῶν θεῶν, καὶ ἐπιβουλεύουσιν ἧττον ὡς συμμάχους

chezze accumulate, perché a questo modo i custodi del tesoro sarebbero meno tentati di tramare contro la tirannide. Infatti i custodi del tesoro sono sempre più temibili che i cittadini, quando i sovrani devono uscire dalla città, poiché i cittadini accompagnano il tiranno, mentre i tesorieri restano. Il tiranno deve darsi arie di imporre tasse e liturgie solo in favore della pubblica amministrazione, anche se poi qualche volta ve ne fosse bisogno per occasioni belliche. Ma in generale il tiranno deve agire come custode e tesoriere di ricchezze considerate pubbliche e non private.

Nel suo comportamento deve apparire non arcigno, ma nobile, sì da incutere non paura ma rispetto in coloro che si incontrano con lui. Questo scopo non è certo facile da raggiungere per una persona che ispiri disprezzo; perciò il tiranno deve coltivare almeno la virtù guerresca se non le altre e acquistare fama in essa. Inoltre non solo egli non deve dar esca ad accuse di oltraggi a danno di sudditi, fanciulli o fanciulle, ma la stessa cosa si deve poter dire dei suoi cortigiani e delle sue donne nei loro rapporti con le altre donne, perché molte tirannidi sono cadute anche per oltraggi arrecati dalle donne. Il suo comportamento nei riguardi dei piaceri del corpo deve essere opposto a quello assunto da molti tiranni odierni, che non solo si dedicano ai piaceri fin dall'alba, ma vi perseverano per più giorni di seguito e vogliono che anche agli altri appaia quel che fanno, per suscitare meraviglia come se fossero esseri felici e beati. Ora, essi devono soprattutto moderarsi o, se non lo fanno, evitare che agli altri appaiano le loro azioni: infatti l'intemperante nel bere e non il sobrio è invidiato e disprezzato, e così chi dorme e non chi veglia.

In quasi ogni cosa il tiranno deve fare il contrario di ciò che sopra abbiamo detto. Deve costruire e adornare la città come se fosse l'amministratore e non il tiranno; deve mostrarsi straordinariamente zelante nel culto degli dèi, perché i cittadini temono meno di dover soffrire qualcosa di illegale
da chi è praticante, se credono che il sovrano sia devoto e 1315a
scrupoloso nei doveri di culto, e sono meno propensi a ribel-

ἔχοντι καὶ τοὺς θεούς), δεῖ δὲ ἄνευ ἀβελτερίας φαίνεσθαι τοιοῦτον· τούς τε ἀγαθοὺς περί τι γιγνομένους τιμᾶν οὕτως ὥστε μὴ νομίζειν ἄν ποτε τιμηθῆναι μᾶλλον ὑπὸ τῶν πολιτῶν αὐτονόμων ὄντων, καὶ τὰς μὲν τοιαύτας τιμὰς ἀπονέμειν αὐτόν, τὰς δὲ κολάσεις δι᾽ ἑτέρων ἀρχόντων καὶ δικαστηρίων. κοινὴ δὲ φυλακὴ πάσης μοναρχίας τὸ μηθένα ποιεῖν ἕνα μέγαν, ἀλλ᾽ εἴπερ, πλείους (τηρήσουσι γὰρ ἀλλήλους), ἐὰν δ᾽ ἄρα τινὰ δέῃ ποιῆσαι μέγαν, μή τοι τό γε ἦθος θρασύν (ἐπιθετικώτατον γὰρ τὸ τοιοῦτον ἦθος περὶ πάσας τὰς πράξεις), κἂν τῆς δυνάμεώς τινα δοκῇ παραλύειν, ἐκ προσαγωγῆς τοῦτο δρᾶν καὶ μὴ πᾶσαν ἀθρόον ἀφαιρεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν. ἔτι δὲ πάσης μὲν ὕβρεως εἴργεσθαι, παρὰ πάσας δὲ δυεῖν, τῆς τε εἰς τὰ σώματα [κολάσεως] καὶ τῆς εἰς τὴν ἡλικίαν. μάλιστα δὲ ταύτην ποιητέον τὴν εὐλάβειαν περὶ τοὺς φιλοτίμους· τὴν μὲν γὰρ εἰς τὰ χρήματα ὀλιγωρίαν οἱ φιλοχρήματοι φέρουσι βαρέως, τὴν δ᾽ [εἰς] ἀτιμίαν οἵ τε φιλότιμοι καὶ οἱ ἐπιεικεῖς τῶν ἀνθρώπων. διόπερ ἢ μὴ χρῆσθαι δεῖ τοῖς τοιούτοις, ἢ τὰς μὲν κολάσεις πατρικῶς φαίνεσθαι ποιούμενον καὶ μὴ δι᾽ ὀλιγωρίαν, τὰς δὲ πρὸς τὴν ἡλικίαν ὁμιλίας δι᾽ ἐρωτικὰς αἰτίας ἀλλὰ μὴ δι᾽ ἐξουσίαν, ὅλως δὲ τὰς δοκούσας ἀτιμίας ἐξωνεῖσθαι μείζοσι τιμαῖς. τῶν δ᾽ ἐπιχειρούντων ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος διαφθορὰν οὗτοι φοβερώτατοι καὶ δέονται πλείστης φυλακῆς ὅσοι μὴ προαιροῦνται περιποιεῖσθαι τὸ ζῆν διαφθείραντες. διὸ μάλιστα εὐλαβεῖσθαι δεῖ τοὺς ὑβρίζεσθαι νομίζοντας ἢ αὐτοὺς ἢ ὧν κηδόμενοι τυγχάνουσιν· ἀφειδῶς γὰρ ἑαυτῶν ἔχουσιν οἱ διὰ θυμὸν ἐπιχειροῦντες,

larsi contro chi pensano che sia alleato degli dèi; tuttavia deve compiere le pubbliche pratiche di culto senza far sciocchezze. Bisogna poi onorare i cittadini che si sono mostrati bravi in qualcosa, in modo tale che essi non credano di poter essere onorati di più da cittadini liberi; non solo, ma sarebbe opportuno che il tiranno stesso distribuisse questi onori, incaricando invece degli altri, magistrati e giudici, di infliggere le pene. Cautela comune a ogni monarchia è non render grande nessuno e, semmai, piuttosto un gruppo di uomini che uno solo, perché in un gruppo si sorveglieranno a vicenda. Se poi bisogna render qualcuno grande, che non abbia animo audace, perché chi ha questo animo è pronto a qualunque azione. Se bisogna togliere della potenza a qualcuno, allora lo si deve fare gradualmente e non tutto d'un tratto. Il tiranno deve astenersi da ogni oltraggio, in particolar modo da questi due: le punizioni corporali e l'abuso dei giovani. Questa precauzione deve essere osservata soprattutto verso le persone amanti degli onori, perché come gli avari sopportano con difficoltà la mancanza di riguardo per il loro denaro, così gli amanti degli onori e i virtuosi sopportano difficilmente una mancanza di riguardo che li conduca al disonore. Perciò il tiranno deve o astenersi da queste azioni o darsi l'apparenza di infliggere le punizioni con un atteggiamento paterno e non ispirato da disprezzo; così nei rapporti intimi con i giovani deve mostrarsi ispirato da amore e non mosso dal suo potere tirannico e, in genere, deve riscattare le cose che sembrano arrecare disonore con conferimenti di onori ancora maggiori.

Tra coloro che tramano attentati per uccidere il tiranno i più pericolosi sono quelli che, pur di ucciderlo, non si preoccupano di salvarsi, sicché da questi soprattutto bisogna guardarsi. Perciò bisogna prendere le massime precauzioni nei confronti di coloro che credono di essere stati oltraggiati o nelle loro persone o in quelle di chi è a loro legato, perché mettono facilmente a repentaglio la loro vita quelli che sono spinti dall'impulso, come ebbe a dire Eraclito asserendo che

καθάπερ καὶ Ἡράκλειτος εἶπε, χαλεπὸν φάσκων εἶναι θυμῷ μάχεσθαι, ψυχῆς γὰρ ὠνεῖσθαι.

ἐπεὶ δ' αἱ πόλεις ἐκ δύο συνεστήκασι μορίων, ἔκ τε τῶν ἀπόρων ἀνθρώπων καὶ τῶν εὐπόρων, μάλιστα μὲν ἀμφοτέρους ὑπολαμβάνειν δεῖ σῴζεσθαι διὰ τὴν ἀρχήν, καὶ τοὺς ἑτέρους ὑπὸ τῶν ἑτέρων ἀδικεῖσθαι μηδέν, ὁπότεροι δ' ἂν ὦσι κρείττους, τούτους ἰδίους μάλιστα ποιεῖσθαι τῆς ἀρχῆς, ὡς, ἂν ὑπάρξῃ τοῦτο τοῖς πράγμασιν, οὔτε δούλων ἐλευθέρωσιν ἀνάγκη ποιεῖσθαι τὸν τύραννον οὔτε ὅπλων παραίρεσιν· ἱκανὸν γὰρ θάτερον μέρος πρὸς τῇ δυνάμει προστιθέμενον ὥστε κρείττους εἶναι τῶν ἐπιτιθεμένων. περίεργον δὲ τὸ λέγειν καθ' ἕκαστον τῶν τοιούτων· ὁ γὰρ σκοπὸς φανερός, ὅτι δεῖ μὴ τυραννικὸν
1315b ἀλλ' οἰκονόμον καὶ βασιλικὸν εἶναι φαίνεσθαι τοῖς ἀρχομένοις καὶ μὴ σφετεριστὴν ἀλλ' ἐπίτροπον, καὶ τὰς μετριότητας τοῦ βίου διώκειν, μὴ τὰς ὑπερβολάς, ἔτι δὲ τοὺς μὲν γνωρίμους καθομιλεῖν, τοὺς δὲ πολλοὺς δημαγωγεῖν. ἐκ γὰρ τούτων ἀναγκαῖον οὐ μόνον τὴν ἀρχὴν εἶναι καλλίω καὶ ζηλωτοτέραν τῷ βελτιόνων ἄρχειν καὶ μὴ τεταπεινωμένων μηδὲ μισούμενον καὶ φοβούμενον διατελεῖν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀρχὴν εἶναι πολυχρονιωτέραν, ἔτι δ' αὐτὸν διακεῖσθαι κατὰ τὸ ἦθος ἤτοι καλῶς πρὸς ἀρετὴν ἢ ἡμίχρηστον ὄντα, καὶ μὴ πονηρὸν ἀλλ' ἡμιπόνηρον.

Καίτοι πασῶν ὀλιγοχρονιώταται τῶν πολιτειῶν εἰσιν 12
ὀλιγαρχία καὶ τυραννίς. πλεῖστον γὰρ ἐγένετο χρόνον ἡ περὶ Σικυῶνα τυραννίς, ἡ τῶν Ὀρθαγόρου παίδων καὶ αὐτοῦ Ὀρθαγόρου· ἔτη δ' αὕτη διέμεινεν ἑκατόν. τούτου δ' αἴτιον ὅτι τοῖς ἀρχομένοις ἐχρῶντο μετρίως καὶ πολλὰ τοῖς νόμοις ἐδούλευον, καὶ διὰ τὸ πολεμικὸς γενέσθαι Κλεισθένης οὐκ ἦν εὐκαταφρόνητος, καὶ τὰ πολλὰ ταῖς ἐπιμελείαις

[129] È il frammento 85 nella numerazione di Diels-Kranz.

[130] Le date della tirannide degli Ortagoridi a Sicione, città a occidente di Corinto, non sono del tutto sicure. Grosso modo essa dura dalla metà del VII secolo alla metà del VI; qualcuno la fa cominciare nel 670, qual-

è difficile combattere con l'impulso, che è disposto a pagare il prezzo della vita.[129]

Poiché la città è costituita di due elementi, i ricchi e i poveri, bisogna che gli uni e gli altri si persuadano che possono sopravvivere solo grazie all'autorità, e che gli uni sono ingiuriati dagli altri. Di questi il tiranno deve poi rendere partecipi del governo i più forti, quali che siano, e così, ottenuto questo appoggio alla propria azione, non dovrà ricorrere alla liberazione degli schiavi o al sequestro delle armi, perché l'appoggio di uno dei suddetti partiti, aggiunto alla sua potenza, basta a renderli più forti dei ribelli. Sarebbe superfluo enumerare particolareggiatamente queste cose, dal momento che lo scopo è palese: il tiranno deve prendere le apparenze, di fronte ai sudditi, non di un tiranno, ma di un amministratore e di 1315b
un re, non di uno che si appropria, ma di un tutore, condurre una vita misurata e non viziata da eccessi, concedere la propria compagnia ai maggiorenti e conciliarsi la massa. Da ciò necessariamente deriverà non solo che il suo governo sarà migliore e più invidiato, perché si eserciterà su sudditi migliori e non su povere persone gettate nell'umiliazione, e non sarà odiato né temuto continuamente, ma durerà anche più a lungo; inoltre il tiranno disporrà il proprio carattere in modo favorevole alla virtù e sarà virtuoso almeno per metà, e sarà non cattivo, ma cattivo a metà.

12. E tuttavia di tutte le costituzioni le meno durature sono l'oligarchia e la tirannide. Quella infatti che durò di più fu la tirannide dei figli di Ortagora e dello stesso Ortagora a Sicione,[130] che resse cento anni. La causa di ciò va ricercata nel fatto che essi si comportàrono con moderazione verso i sudditi e in molte cose si sottomisero alle leggi. Clistene, in quanto uomo di guerra, non incorse nel disprezzo dei cittadini, e questi tiran-

cun altro la fa terminare nel 510. Clistene regnò nel primo trentennio del VI secolo. Combatté contro Crissa e contro Argo, e diede in sposa la propria figlia all'ateniese Megacle, padre di Clistene, il fondatore della democrazia ad Atene.

ἐδημαγώγουν. λέγεται γοῦν Κλεισθένης τὸν ἀποκρίναντα τῆς νίκης αὐτὸν ὡς ἐστεφάνωσεν· ἔνιοι δ' εἰκόνα φασὶν εἶναι τοῦ κρίναντος οὕτως τὸν ἀνδριάντα τὸν ἐν τῇ ἀγορᾷ καθήμενον. φασὶ δὲ καὶ Πεισίστρατον ὑπομεῖναί ποτε προσκληθέντα δίκην εἰς Ἄρειον πάγον. δευτέρα δὲ περὶ Κόρινθον ἡ τῶν Κυψελιδῶν· καὶ γὰρ αὕτη διετέλεσεν ἔτη τρία καὶ ἑβδομήκοντα καὶ ἓξ μῆνας· Κύψελος μὲν γὰρ ἐτυράννησεν ἔτη τριάκοντα, Περίανδρος δὲ τετταράκοντα καὶ ἥμισυ, Ψαμμίτιχος δ' ὁ Γόργου τρία ἔτη. τὰ δ' αἴτια ταὐτὰ καὶ ταύτης· ὁ μὲν γὰρ Κύψελος δημαγωγὸς ἦν καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴν διετέλεσεν ἀδορυφόρητος, Περίανδρος δ' ἐγένετο μὲν τυραννικός, ἀλλὰ πολεμικός. τρίτη δ' ἡ τῶν Πεισιστρατιδῶν Ἀθήνησιν. οὐκ ἐγένετο δὲ συνεχής· δὶς γὰρ ἔφυγε Πεισίστρατος τυραννῶν· ὥστ' ἐν ἔτεσι τριάκοντα καὶ τρισὶν ἑπτακαίδεκα ἔτη τούτων ἐτυράννησεν, ὀκτωκαίδεκα δὲ οἱ παῖδες, ὥστε τὰ πάντα ἐγένετο ἔτη τριάκοντα καὶ πέντε. τῶν δὲ λοιπῶν ἡ περὶ Ἱέρωνα καὶ Γέλωνα περὶ Συρακούσας. ἔτη δ' οὐδ' αὕτη πολλὰ διέμεινεν, ἀλλὰ τὰ σύμπαντα δυεῖν δέοντα εἴκοσι· Γέλων μὲν γὰρ ἑπτὰ τυραννήσας τῷ ὀγδόῳ τὸν βίον ἐτελεύτησεν, δέκα δ' Ἱέρων, Θρασύβουλος δὲ τῷ ἑνδεκάτῳ μηνὶ ἐξέπεσεν. αἱ δὲ πολλαὶ τῶν τυραννίδων ὀλιγοχρόνιαι πᾶσαι γεγόνασι παντελῶς.

τὰ μὲν οὖν περὶ τὰς πολιτείας καὶ τὰ περὶ τὰς μοναρχίας, ἐξ ὧν τε φθείρονται καὶ πάλιν σῴζονται, σχεδὸν
1316a εἴρηται περὶ πάντων. ἐν δὲ τῇ Πολιτείᾳ λέγεται μὲν περὶ τῶν μεταβολῶν ὑπὸ τοῦ Σωκράτους, οὐ μέντοι λέγεται καλῶς. τῆς τε γὰρ ἀρίστης πολιτείας καὶ πρώτης οὔσης οὐ λέγει τὴν μεταβολὴν ἰδίως. φησὶ γὰρ αἴτιον εἶναι τὸ μὴ μένειν μηθὲν ἀλλ' ἔν τινι περιόδῳ μεταβάλλειν, ἀρχὴν δ'

131 Su questo episodio cfr. *Costituzione di Atene* 16, 8.

132 Su Cipselo cfr. sopra n. 90. Le date dei Cipselidi non sono affatto sicure, anche perché la cronologia globale della dinastia ammette stime diverse per una trentina di anni: Cipselo potrebbe aver conquistato il potere nel 657 o nel 620 e il regno di Psammetico potrebbe aver avuto fine nel 585 o nel 548.

133 Sulle vicende dei Pisistratidi cfr. *Costituzione di Atene* 14-19.

ni, dimostrandosi solleciti, si attirarono i favori del popolo. Si dice anzi che Clistene avesse incoronato con le proprie mani colui che gli aveva negato la vittoria, e alcuni sostengono che la statua di uomo seduto che sorge sulla piazza è proprio l'effigie di quel giudice. Corre voce che anche Pisistrato avesse sopportato di essere citato dinanzi all'Areopago.[131] Dopo la tirannide degli Ortagoridi viene, quanto a durata, quella dei Cipselidi a Corinto, dove durò per settantatré anni e sei mesi: infatti Cipselo fu tiranno per trent'anni, Periandro per quaranta e mezzo, Psammetico di Gorgo per tre.[132] E le cause sono le stesse: infatti Cipselo era demagogo e durante il suo dominio non ebbe mai la guardia del corpo; Periandro era tirannico, ma uomo di guerra. La terza tirannide in ordine di durata è quella dei Pisistratidi ad Atene, che non fu continua, perché Pisistrato durante il suo potere andò due volte in esilio, sicché in trentatré anni egli esercitò la tirannide per diciassette e suo figlio per diciotto, e perciò in tutto la tirannide durò trentacinque anni.[133] Tra le altre quella di Gerone e di Gelone a Siracusa non durò molti anni, in tutto diciotto: infatti Gelone esercitò la tirannide per sette anni e nell'ottavo morì, Gerone la esercitò per dieci anni e Trasibulo fu cacciato nell'undicesimo mese.[134] La maggior parte delle tirannidi dura poco, in generale.[135]

Abbiamo dunque trattato quasi tutte le cause per cui i regimi costituzionali e le monarchie vanno in rovina e i mezzi con cui si possono salvare. Dei rivolgimenti politici parla Socrate nella 1316a
Repubblica, ma non bene, perché non tratta i sovvertimenti che minacciano specificamente la costituzione migliore, che è la prima. Egli infatti sostiene che la causa della sua trasformazione risiede nel fatto che tutte le cose mutano in un certo periodo e

[134] Cfr. sopra nn. 11, 22, 127 e 135 sotto.

[135] Sul brano dall'inizio del capitolo a qui sono stati sollevati dubbi. L'accostamento all'oligarchia è parso insolito; nella enumerazione delle tirannidi durature mancano casi insigni, primo fra tutti quello dei Dionisii a Siracusa; infine l'accenno a Trasibulo fatto qui non sembra concordare con quello fatto sopra (10, 1312b, 11 sgg., cfr. n. 120), perché nel cap. 10 Trasibulo non figurava come vero e proprio tiranno, mentre qui, nel 12, sembra aver occupato formalmente la tirannide.

εἶναι τούτων "ὧν ἐπίτριτος πυθμὴν πεμπάδι συζυγεὶς δύο ἁρμονίας παρέχεται", λέγων ὅταν ὁ τοῦ διαγράμματος ἀριθμὸς τούτου γένηται στερεός, ὡς τῆς φύσεώς ποτε φυούσης φαύλους καὶ κρείττους τῆς παιδείας, τοῦτο μὲν οὖν αὐτὸ λέγων ἴσως οὐ κακῶς (ἐνδέχεται γὰρ εἶναί τινας οὓς παιδευθῆναι καὶ γενέσθαι σπουδαίους ἄνδρας ἀδύνατον), ἀλλ' αὕτη τί ἂν ἴδιος εἴη μεταβολὴ τῆς ὑπ' ἐκείνου λεγομένης ἀρίστης πολιτείας μᾶλλον ἢ τῶν ἄλλων πασῶν καὶ τῶν γιγνομένων πάντων; καὶ διά γε τὸν χρόνον, δι' ὃν λέγει πάντα μεταβάλλειν, καὶ τὰ μὴ ἅμα ἀρξάμενα γίγνεσθαι ἅμα μεταβάλλει, οἷον εἰ τῇ προτέρᾳ ἡμέρᾳ ἐγένετο τῆς τροπῆς, ἅμα ἄρα μεταβάλλει; πρὸς δὲ τούτοις διὰ τίν' αἰτίαν ἐκ ταύτης εἰς τὴν Λακωνικὴν μεταβάλλει; πλεονάκις γὰρ

[136] Il testo aristotelico non è molto chiaro, perché fa riferimenti sintetici a dottrine che sembra dare per note. Nella *Repubblica* (VIII, 545d-547c) Platone dice che anche la costituzione migliore è soggetta alla morte, come tutte le cose che nascono. La rovina di ogni costituzione è determinata dalla discordia che s'insinua nella classe dominante. Nella costituzione migliore ciò accadrà perché le nozze non saranno giustamente disciplinate con il «numero nuziale», sicché nasceranno figli incapaci di garantire l'educazione necessaria per i nuovi guardiani e di selezionare governanti degni. Quel numero è qui indicato da Aristotele come una base di 3 a 4 moltiplicata per 5 che, diventando solida, genera due armonie. Sia il testo platonico sia quello aristotelico hanno dato luogo a molte esegesi. Di solito si pensa che Platone si riferisse a un triangolo rettangolo avente i lati di 3, 4 e 5 ($3^2 + 4^2 = 5^2$). Perché questo triangolo possa generare due armonie, nell'interpretazione che Aristotele dà del testo platonico, deve diventare solido; Platone diceva che deve essere aumentato 3 volte. Si deve comunque generare una figura solida, una piramide, nella quale quel triangolo compare 4 volte (1 base + 3 facce laterali). Di qui nasce l'idea che il numero corrispondente a quella figura sia la quarta potenza di $3 \times 4 \times 5$, cioè di 60, che è uguale a 12.960.000. Le due armonie che si possono generare sono quella rappresentata dal quadrato con lato 3600 e quella rappresentata dal rettangolo con i lati di 4800 ($= 7^2 \times 100 - 100$) e di 2700 ($= 3^3 \times 100$); le due figure infatti sono equivalenti, perché $3600^2 = 12.960.000$ e $4800 \times 2700 = 12.960.000$. Non è chiaro nel

nulla rimane stabile. Il principio è contenuto in quelle cose «che hanno una base di tre a quattro, la quale, moltiplicata per cinque, produce due armonie», e vuol indicare il momento in cui il numero di questa figura diventa solido, perché la natura talvolta produce degli uomini inetti e refrattari all'educazione.[136] Il che forse non è detto male, perché può darsi che ci siano alcuni che è impossibile educare e rendere buoni; ma perché mai questo mutamento dovrebbe spettare in proprio alla costituzione che Socrate stesso definisce come la migliore, piuttosto che a tutte le altre e, in genere, a tutte le cose che divengono? E il tempo, per il quale egli dice che tutto muta, farà sì che mutino contemporaneamente anche le cose che non hanno incominciato ad essere contemporaneamente, per esempio, se qualche cosa ha incominciato ad esistere il giorno precedente al rivolgimento, muterà anch'essa insieme con ciò che già esisteva?[137] Inoltre, perché il mutamento deve avvenire proprio nella direzione della costituzione spartana?[138] Infatti il più delle volte le costitu-

testo platonico come queste considerazioni possano tradursi in concreti precetti matrimoniali, né Aristotele discute questo punto.

[137] Due sono le obiezioni *interne*, cioè formulate tenendo conto della sola dottrina platonica, che Aristotele rivolge a Platone su questo punto. La *prima* è connessa all'osservazione fatta cominciando a trattare questo tema (all'inizio del capoverso). Là Aristotele osservava che Platone non aveva enunciato le ragioni *specifiche* per le quali la costituzione migliore degenera. In seguito aggiunge che la produzione da parte della natura di persone refrattarie all'educazione potrebbe davvero esser la causa della degenerazione delle costituzioni, ma non di quella migliore soltanto. La *seconda* è meno chiara e sembra suonare così: se la costituzione migliore degenera perché questo è il destino delle cose che sono nel tempo, bisogna ritenere che il processo degenerativo coinvolga tutte le cose da un certo momento in poi, indipendentemente dal momento in cui sono sorte, perché, se così non fosse, la causa della degenerazione sarebbe non il tempo, ma un qualche evento specifico. Allora la degenerazione, se fosse dovuta a un errore nel disciplinamento delle nozze, e non al tempo in generale, dovrebbe concernere solo i nati da quelle nozze e i loro discendenti, non i loro padri; e in questo caso non si capirebbe come persone non ancora corrotte potrebbero sbagliare. Se invece risalisse ai padri, l'errore non sarebbe dovuto alla scorretta applicazione del «numero nuziale», perché la nascita di quei padri è anteriore all'errore nel disciplinamento delle nozze.

[138] Platone, *Repubblica* VIII, 544c.

εἰς τὴν ἐναντίαν μεταβάλλουσι πᾶσαι αἱ πολιτεῖαι ἢ τὴν σύνεγγυς. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τῶν ἄλλων μεταβολῶν. ἐκ γὰρ τῆς Λακωνικῆς, φησί, μεταβάλλει εἰς τὴν ὀλιγαρχίαν, ἐκ δὲ ταύτης εἰς δημοκρατίαν, εἰς τυραννίδα δὲ ἐκ δημοκρατίας. καίτοι καὶ ἀνάπαλιν μεταβάλλουσιν, οἷον ἐκ δήμου εἰς ὀλιγαρχίαν, καὶ μᾶλλον ἢ εἰς μοναρχίαν.

ἔτι δὲ τυραννίδος οὐ λέγει οὔτ' εἰ ἔσται μεταβολὴ οὔτ', εἰ [μὴ] ἔσται, διὰ τίν' αἰτίαν καὶ εἰς ποίαν πολιτείαν, τούτου δ' αἴτιον ὅτι οὐ ῥᾳδίως ἂν εἶχε λέγειν· ἀόριστον γάρ, ἐπεὶ κατ' ἐκεῖνον δεῖ εἰς τὴν πρώτην καὶ τὴν ἀρίστην· οὕτω γὰρ ἂν ἐγίγνετο συνεχὲς καὶ κύκλος. ἀλλὰ μεταβάλλει καὶ εἰς τυραννίδα τυραννίς, ὥσπερ ἡ Σικυῶνος ἐκ τῆς Μύρωνος εἰς τὴν Κλεισθένους, καὶ εἰς ὀλιγαρχίαν, ὥσπερ ἡ ἐν Χαλκίδι ἡ Ἀντιλέοντος, καὶ εἰς δημοκρατίαν, ὥσπερ ἡ τῶν Γέλωνος ἐν Συρακούσαις, καὶ εἰς ἀριστοκρατίαν, ὥσπερ ἡ Χαρίλλου ἐν Λακεδαίμονι, καὶ ⟨ἡ⟩ ἐν Καρχηδόνι. καὶ εἰς τυραννίδα μεταβάλλει ἐξ ὀλιγαρχίας, ὥσπερ ἐν Σικελίᾳ σχεδὸν αἱ πλεῖσται τῶν ἀρχαίων, ἐν Λεοντίνοις εἰς τὴν Παναιτίου τυραννίδα καὶ ἐν Γέλᾳ εἰς τὴν Κλεάνδρου καὶ ἐν Ῥηγίῳ εἰς τὴν Ἀναξιλάου καὶ ἐν ἄλλαις πολλαῖς πόλεσιν ὡσαύτως. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ οἴεσθαι εἰς ὀλιγαρχίαν διὰ τοῦτο μεταβάλλειν ὅτι φιλοχρήματοι καὶ χρηματισταὶ οἱ

139 Cfr. 7, 1307a, 20 sgg.; 10, 1312b, 4 sgg.

140 Platone, *Repubblica* VIII, 550c sgg., 555b sgg., 562a sgg.

141 5, 1304b, 20 sgg.

142 Sulla tirannide degli Ortagoridi a Sicione cfr. sopra n. 130. L'osservazione di Aristotele può sembrare un po' curiosa, perché a Sicione la tirannide rimase all'interno della famiglia degli Ortagoridi, e non ci fu passaggio da una tirannide a un'altra. A Ortagora succedette il fratello Mirone, a questi probabilmente il figlio Aristonimo, dal quale il potere passò ai tre figli, Mirone II, Isodemo e Clistene. Può darsi che Aristotele alludesse al fatto che la successione da Mirone II a Clistene era avvenuta in modo violento, perché Clistene aveva spinto Isodemo a uccidere Mirone e poi lo aveva privato del potere.

143 Cfr. sopra n. 35.

zioni mutano verso il loro contrario, più che non verso la costituzione ad esse affine.[139] E la stessa cosa si può ripetere per gli altri mutamenti: egli infatti sostiene che dalla costituzione spartana si passa a quella oligarchica, da questa alla democrazia e dalla democrazia alla tirannide.[140] E tuttavia si possono avere anche mutamenti in senso opposto, per esempio dalla democrazia all'oligarchia e, anzi, più facilmente che alla monarchia.[141] Inoltre a proposito della tirannide non dice se muta, e se muta, per quale causa e verso quale costituzione. La ragione è che non avrebbe potuto dirlo facilmente: è un punto indefinito, perché secondo lui dalla tirannide si sarebbe di nuovo dovuto passare alla costituzione prima e perfetta. Infatti a questo modo si avrebbero continuità e ciclo. Ma una tirannide si trasforma anche in un'altra, come quella di Mirone in quella di Clistene a Sicione,[142] e in un'oligarchia come quella di Antileone in Calcide,[143] in una democrazia, come quella della famiglia di Gelone a Siracusa,[144] e in un'aristocrazia, come quella di Carillo a Sparta,[145] o come è avvenuto a Cartagine.[146] E un'oligarchia può trasformarsi in tirannide, come è avvenuto di quasi tutte le antiche oligarchie di Sicilia: a Leontini si è arrivati alla tirannide di Panezio,[147] a Gela a quella di Cleandro,[148] a Reggio a quella di Anassilao[149] e altrettanto dicasi per molte altre città.

È assurdo credere che la trasformazione verso l'oligarchia sia dovuta al fatto che vanno al potere uomini amanti delle ricchez-

[144] Aristotele considera in modi diversi il regime siracusano successivo alla tirannide dei Gelonidi (cfr. sopra nn. 34, 56 e 119).

[145] Su Carillo cfr. le nn. 74 e 85 del II libro. Qui Aristotele fa di Carillo un tiranno e della Sparta nata dalle riforme attribuite a Licurgo un'aristocrazia.

[146] Si osserva di solito che questa affermazione è in contrasto con quella fatta a II, 11, 1272b, 32, dove si dice che a Cartagine non c'è mai stata tirannide. Ma anche l'osservazione su Sparta di cui alla nota precedente è inconsueta nel quadro storico di Aristotele.

[147] Cfr. sopra n. 89.

[148] Verso il 505 a.C. Cleandro fu il fondatore della tirannide di Gela. Nel 498 la tirannide passò al fratello Ippocrate, e da questi a Gelone (cfr. sopra n. 22).

[149] Anassilao divenne tiranno di Reggio in Calabria intorno al 494, dopo aver abbattuto l'oligarchia.

1316b ἐν ταῖς ἀρχαῖς, ἀλλ' οὐχ ὅτι οἱ πολὺ ὑπερέχοντες ταῖς οὐσίαις οὐ δίκαιον οἴονται εἶναι ἴσον μετέχειν τῆς πόλεως τοὺς κεκτημένους μηθὲν τοῖς κεκτημένοις· ἐν πολλαῖς τε ὀλιγαρχίαις οὐκ ἔξεστι χρηματίζεσθαι, ἀλλὰ νόμοι εἰσὶν οἱ κωλύοντες, ἐν Καρχηδόνι δὲ δημοκρατουμένῃ χρηματίζονται καὶ οὔπω μεταβεβλήκασιν.

ἄτοπον δὲ καὶ τὸ φάναι δύο πόλεις εἶναι τὴν ὀλιγαρχικήν, πλουσίων καὶ πενήτων. τί γὰρ αὕτη μᾶλλον τῆς Λακωνικῆς πέπονθεν ἢ ὁποιασοῦν ἄλλης, οὗ μὴ πάντες κέκτηνται ἴσα ἢ μὴ πάντες ὁμοίως εἰσὶν ἀγαθοὶ ἄνδρες; οὐδενὸς δὲ πενεστέρου γενομένου ἢ πρότερον οὐδὲν ἧττον μεταβάλλουσιν εἰς δῆμον ἐξ ὀλιγαρχίας, ἂν γένωνται πλείους οἱ ἄποροι, καὶ ἐκ δήμου εἰς ὀλιγαρχίαν, ἐὰν κρεῖττον ᾖ τοῦ πλήθους τὸ εὔπορον καὶ οἱ μὲν ἀμελῶσιν οἱ δὲ προσέχωσι τὸν νοῦν. πολλῶν τε οὐσῶν αἰτιῶν δι' ὧν γίγνονται αἱ μεταβολαί, οὐ λέγει ἀλλ' ⟨ἢ⟩ μίαν, ὅτι ἀσωτευόμενοι ⟨καὶ⟩ κατατοκιζόμενοι γίγνονται πένητες, ὡς ἐξ ἀρχῆς πλουσίων ὄντων πάντων ἢ τῶν πλείστων. τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος· ἀλλ' ὅταν μὲν τῶν ἡγεμόνων τινὲς ἀπολέσωσι τὰς οὐσίας, καινοτομοῦσιν, ὅταν δὲ τῶν ἄλλων, οὐθὲν γίγνεται δεινόν, καὶ μεταβάλλουσιν οὐθὲν μᾶλλον οὐδὲ τότε εἰς δῆμον ἢ εἰς ἄλλην πολιτείαν. ἔτι δὲ κἂν τιμῶν μὴ μετέχωσιν, κἂν ἀδικῶνται ἢ ὑβρίζωνται, στασιάζουσι καὶ μεταβάλλουσι τὰς πολιτείας, κἂν μὴ καταδαπανήσωσι τὴν οὐσίαν, διὰ τὸ ἐξεῖναι ὅ τι ἂν βούλωνται ποιεῖν· οὗ αἰτίαν τὴν ἄγαν ἐλευθερίαν εἶναί φησιν. πλειόνων δ' οὐσῶν ὀλιγαρχιῶν καὶ δημοκρατιῶν, ὡς μιᾶς οὔσης ἑκατέρας λέγει τὰς μεταβολὰς ὁ Σωκράτης.

150 Platone, *Repubblica* VIII, 550d sgg.

151 Quel che Aristotele dice qui di Cartagine sembra in contrasto con quel che ha affermato poco sopra (cfr. n. 146) e altrove (IV, 7, 1293b, 14 sgg.), quando l'ha considerata un'aristocrazia. Del resto in II, 11, 1273b, 18 ne ha parlato come di un'oligarchia. E in VI, 5, 1320b, 4 sgg. essa

ze e dediti al guadagno[150] e non al fatto che coloro che superano 1316b di molto gli altri per le loro sostanze reputino ingiusto che possidenti e nullatenenti partecipino al governo nella medesima misura. Anzi in molte oligarchie non è possibile esercitare gli affari, e ci sono delle leggi che lo proibiscono, mentre a Cartagine, in democrazia, si esercita il commercio, e il regime di quella città non si è ancora mutato.[151] Ed è altrettanto assurdo sostenere che nella città oligarchica vi sono due città, quella dei ricchi e quella dei poveri.[152] Perché mai ciò dovrebbe essere vero più di questa costituzione che di quella di tipo spartano o di qualunque altro tipo, in cui non tutti i cittadini hanno le stesse proprietà o non sono uomini dabbene nella stessa misura? Ma senza che nessuno diventi più o meno ricco di prima, l'oligarchia si muta in democrazia se aumenta il numero dei poveri, e la democrazia in oligarchia se il gruppo dei ricchi diventa più potente della massa, e gli uni si disinteressano, mentre gli altri sono vigili.

Sebbene siano molte le cause che producono questi rivolgimenti, Socrate non ne cita che una e cioè l'impoverimento dovuto alla prodigalità, che getta nelle braccia degli usurai,[153] quasi che da principio fossero tutti o quasi tutti ricchi. Ciò è falso: se qualcuno dei capi perde le sue sostanze, allora va in cerca di novità, mentre quando si impoveriscono gli altri, non accade nulla di importante e non si ha nessun mutamento verso la democrazia più che verso qualche altra costituzione. Inoltre l'esclusione dalle cariche politiche, le ingiustizie, gli oltraggi fanno sì che i cittadini si ribellino e cambino le costituzioni, anche se non hanno dato fondo alle loro sostanze grazie alla licenza di far ciò che vogliono; e Socrate dice che la causa di tutto ciò è l'eccessiva libertà. Sebbene siano molte le specie di democrazia e di oligarchia, tuttavia Socrate parla delle trasformazioni delle une e delle altre come se fossero di una specie sola.

comparirà di nuovo come una democrazia. Oscillazioni sull'attribuzione di una forma costituzionale a un regime storico si trovano anche a proposito di Siracusa (cfr. sopra n. 144).

[152] Platone, *Repubblica* VIII, 551d.

[153] Platone, *Repubblica* VIII, 555d sgg.

Z

Πόσαι μὲν οὖν διαφοραὶ καὶ τίνες τοῦ τε βουλευτικοῦ καὶ κυρίου τῆς πολιτείας καὶ τῆς περὶ τὰς ἀρχὰς τάξεως καὶ περὶ δικαστηρίων, καὶ ποία πρὸς ποίαν συντέτακται πολιτείαν, ἔτι δὲ περὶ φθορᾶς τε καὶ σωτηρίας τῶν πολιτειῶν, ἐκ ποίων τε γίνεται καὶ διὰ τίνας αἰτίας, εἴρηται πρότερον· ἐπεὶ δὲ τετύχηκεν εἴδη πλείω δημοκρατίας ὄντα καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως πολιτειῶν, ἅμα τε περὶ ἐκείνων εἴ τι λοιπόν, οὐ χεῖρον ἐπισκέψασθαι, καὶ τὸν οἰκεῖον καὶ τὸν συμφέροντα τρόπον ἀποδοῦναι πρὸς ἑκάστην. ἔτι δὲ καὶ τὰς συναγωγὰς αὐτῶν τῶν εἰρημένων ἐπισκεπτέον πάντων τῶν τρόπων· ταῦτα γὰρ συνδυαζόμενα ποιεῖ τὰς πολιτείας ἐπαλλάττειν, ὥστε ἀριστοκρατίας τε ὀλιγαρχικὰς εἶναι καὶ πολιτείας δημοκρατικωτέρας. λέγω δὲ τοὺς συνδυασμοὺς οὓς δεῖ μὲν ἐπισκοπεῖν, οὐκ ἐσκεμμένοι δ' εἰσὶ νῦν, οἷον ἂν τὸ μὲν βουλευόμενον καὶ τὸ περὶ τὰς ἀρχαιρεσίας ὀλιγαρχικῶς ᾖ συντεταγμένον, τὰ δὲ περὶ τὰ δικαστήρια ἀριστοκρατικῶς, ἢ ταῦτα μὲν καὶ τὸ περὶ τὸ βουλευόμενον ὀλιγαρχικῶς, ἀριστοκρατικῶς δὲ τὸ περὶ τὰς ἀρχαιρεσίας, ἢ κατ' ἄλλον τινὰ τρόπον μὴ πάντα συντεθῇ τὰ τῆς πολιτείας οἰκεῖα.

ποία μὲν οὖν δημοκρατία πρὸς ποίαν ἁρμόττει πόλιν, ὡσαύτως δὲ καὶ ποία τῶν ὀλιγαρχιῶν ποίῳ

LIBRO SESTO

1. Finora abbiamo detto quante e quali differenze ci siano nel potere deliberativo e sovrano, nell'ordinamento delle magistrature e nei tribunali, e quali si adattino ai diversi tipi di costituzione;[1] inoltre ci siamo occupati della morte e della sopravvivenza delle costituzioni, e delle loro condizioni e cause.[2] Ma poiché sia la democrazia sia le altre costituzioni danno luogo a diverse forme, non sarà male esaminare se è rimasta qualche considerazione comune su di esse, e dire qual è il modo di realizzazione adeguato e vantaggioso per ciascuna di esse. Inoltre bisogna esaminare le combinazioni di tutti i modi menzionati che, appaiati, hanno l'effetto di far sovrapporre le costituzioni, sì da rendere oligarchiche le aristocrazie e più democratici i regimi costituzionali. Dico che costituiranno oggetto di indagine 1317a
le combinazioni che non sono ancora state esaminate, per esempio quelle in cui gli organi deliberativi e l'elezione dei magistrati sono organizzati in modo oligarchico, mentre i tribunali sono organizzati in modo aristocratico, oppure quelle in cui in modo oligarchico sono organizzati i tribunali e il potere deliberativo e in modo aristocratico il sistema di elezione dei magistrati, o quelli organizzati in qualche altro modo, purché non tutti gli elementi siano propri di una costituzione.

Abbiamo precedentemente chiarito le compatibilità tra un certo tipo di democrazia e un certo tipo di città, e così tra un

[1] IV, 14-16.
[2] Di questo si è occupato il V libro.

πλήθει, καὶ τῶν λοιπῶν δὲ πολιτειῶν τίς συμφέρει τίσιν, εἴρηται πρότερον· ὅμως δ' ⟨ἐπεὶ⟩ δεῖ γενέσθαι δῆλον μὴ μόνον ποία τούτων τῶν πολιτειῶν ἀρίστη ταῖς πόλεσιν, ἀλλὰ καὶ πῶς δεῖ κατασκευάζειν καὶ ταύτας καὶ τὰς ἄλλας, ἐπέλθωμεν συντόμως. καὶ πρῶτον περὶ δημοκρατίας εἴπωμεν· ἅμα γὰρ καὶ περὶ τῆς ἀντικειμένης πολιτείας φανερόν, αὕτη δ' ἐστὶν ἣν καλοῦσί τινες ὀλιγαρχίαν. ληπτέον δὲ πρὸς ταύτην τὴν μέθοδον πάντα τὰ δημοτικὰ καὶ τὰ δοκοῦντα ταῖς δημοκρατίαις ἀκολουθεῖν· ἐκ γὰρ τούτων συντιθεμένων τὰ τῆς δημοκρατίας εἴδη γίνεσθαι συμβαίνει, καὶ πλείους δημοκρατίας μιᾶς εἶναι καὶ διαφόρους. δύο γάρ εἰσιν αἰτίαι δι' ἅσπερ αἱ δημοκρατίαι πλείους εἰσί, πρῶτον μὲν ἡ λεχθεῖσα πρότερον, ὅτι διάφοροι οἱ δῆμοι (γίνεται γὰρ τὸ μὲν γεωργικὸν πλῆθος, τὸ δὲ βάναυσον καὶ θητικόν· ὧν τοῦ πρώτου τῷ δευτέρῳ προσλαμβανομένου, καὶ τοῦ τρίτου πάλιν τοῖς ἀμφοτέροις, οὐ μόνον διαφέρει τῷ βελτίω καὶ χείρω γίνεσθαι τὴν δημοκρατίαν, ἀλλὰ καὶ τῷ μὴ τὴν αὐτήν), δευτέρα δὲ περὶ ἧς νῦν λέγομεν. τὰ γὰρ ταῖς δημοκρατίαις ἀκολουθοῦντα καὶ δοκοῦντ' εἶναι τῆς πολιτείας οἰκεῖα ταύτης ποιεῖ συντιθέμενα τὰς δημοκρατίας ἑτέρας· τῇ μὲν γὰρ ἐλάττω, τῇ δ' ἀκολουθήσει πλείονα, τῇ δ' ἅπαντα ταῦτα. χρήσιμον δ' ἕκαστον αὐτῶν γνωρίζειν πρός τε τὸ κατασκευάζειν ἣν ἄν τις αὐτῶν τύχῃ βουλόμενος, καὶ πρὸς τὰς διορθώσεις. ζητοῦσι μὲν γὰρ οἱ τὰς πολιτείας καθιστάντες ἅπαντα τὰ οἰκεῖα συναγαγεῖν πρὸς τὴν ὑπόθεσιν, ἁμαρτάνουσι δὲ τοῦτο ποιοῦντες, καθάπερ ἐν τοῖς περὶ τὰς φθορὰς καὶ τὰς σωτηρίας τῶν πολιτειῶν εἴρηται πρότερον. νυνὶ δὲ τὰ ἀξιώματα καὶ τὰ ἤθη καὶ ὧν ἐφίενται λέγωμεν.

certo tipo di oligarchia e un certo tipo di massa e per le altre costituzioni quale sia migliore per un certo tipo di popolazione;[3] tuttavia non basta chiarire soltanto quale tipo di costituzione sia migliore in relazione a certe città, ma bisogna anche brevemente analizzare come essa e le altre debbano essere realizzate. E incominciamo pure con il parlare della democrazia; illumineremo infatti anche la forma opposta, che vien denominata da alcuni oligarchia. Consideriamo come oggetto della nostra indagine tutto ciò che ha carattere popolare e tutto ciò che sembra accompagnare le democrazie: dal loro insieme risulteranno le diverse specie di democrazia e che le democrazie sono più di una e diverse. Due sono le cause per le quali le democrazie sono più di una: una è quella già detta,[4] che consiste nella diversità dei popoli (che possono essere costituiti da cittadini, operai e salariati sicché, secondo che si sommino solo i primi due elementi o si aggiunga il terzo, non si avranno solo democrazie diverse per gradi di maggiore o minore bontà, ma non si avrà più la medesima democrazia). La seconda causa è questa, di cui parliamo ora: i tratti che paiono propri della democrazia e che la accompagnano, nel loro modo di raggrupparsi, danno luogo a democrazie diverse, dal momento che in un caso essi possono verificarsi solo in piccolo numero, in un altro in numero maggiore, in un altro ancora verificarsi nella loro totalità. È opportuno conoscere ciascuno di questi tratti, sia per poter dar vita proprio a quella costituzione che si vuole fondare, sia per riformare quelle già fondate. Tutti i legislatori cercano di realizzare il maggior numero possibile di caratteristiche proprie del tipo di costituzione che stanno costruendo, ma spesso commettono proprio qui i loro errori, come abbiamo già detto a proposito della morte e della sopravvivenza delle costituzioni.[5] Ora consideriamo i principi, i modi di agire e i fini delle singole costituzioni.

[3] IV, 12, 1296b, 13-1297a, 6.
[4] IV, 4, 1291b, 15-28; 6, 1292b, 25 sgg.; 12, 1296b, 26-31.
[5] V, 9, 1309b, 18 sgg.

Ὑπόθεσις μὲν οὖν τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία (τοῦτο γὰρ λέγειν εἰώθασιν, ὡς ἐν μόνῃ τῇ πολιτείᾳ 2
1317ᵇ ταύτῃ μετέχοντας ἐλευθερίας· τούτου γὰρ στοχάζεσθαί φασι πᾶσαν δημοκρατίαν)· ἐλευθερίας δὲ ἓν μὲν τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν. καὶ γὰρ τὸ δίκαιον τὸ δημοτικὸν τὸ ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατὰ ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ' ἀξίαν, τούτου δ' ὄντος τοῦ δικαίου τὸ πλῆθος ἀναγκαῖον εἶναι κύριον, καὶ ὅ τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσι, τοῦτ' εἶναι τέλος καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ δίκαιον· φασὶ γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν· ὥστε ἐν ταῖς δημοκρατίαις συμβαίνει κυριωτέρους εἶναι τοὺς ἀπόρους τῶν εὐπόρων· πλείους γάρ εἰσι, κύριον δὲ τὸ τοῖς πλείοσι δόξαν. ἓν μὲν οὖν τῆς ἐλευθερίας σημεῖον τοῦτο, ὃν τίθενται πάντες οἱ δημοτικοὶ τῆς πολιτείας ὅρον· ἓν δὲ τὸ ζῆν ὡς βούλεταί τις. τοῦτο γὰρ τῆς ἐλευθερίας ἔργον εἶναί φασιν, εἴπερ τοῦ δουλεύοντος τὸ ζῆν μὴ ὡς βούλεται. τῆς μὲν οὖν δημοκρατίας ὅρος οὗτος δεύτερος· ἐντεῦθεν δ' ἐλήλυθε τὸ μὴ ἄρχεσθαι, μάλιστα μὲν ὑπὸ μηθενός, εἰ δὲ μή, κατὰ μέρος, καὶ συμβάλλεται ταύτῃ πρὸς τὴν ἐλευθερίαν τὴν κατὰ τὸ ἴσον.

τούτων δ' ὑποκειμένων καὶ τοιαύτης οὔσης τῆς ἀρχῆς τὰ τοιαῦτα δημοτικά· τὸ αἱρεῖσθαι τὰς ἀρχὰς πάντας ἐκ πάντων, τὸ ἄρχειν πάντας μὲν ἑκάστου ἕκαστον δ' ἐν μέρει πάντων, τὸ κληρωτὰς εἶναι τὰς ἀρχὰς ἢ πάσας ἢ ὅσαι μὴ ἐμπειρίας δέονται καὶ τέχνης, τὸ μὴ ἀπὸ τιμήματος μηθενὸς εἶναι τὰς ἀρχὰς ἢ ὅτι μικροτάτου, τὸ μὴ δὶς τὸν αὐτὸν ἄρχειν μηδεμίαν ἢ ὀλιγάκις ἢ ὀλίγας ἔξω τῶν κατὰ πόλεμον, τὸ ὀλιγοχρονίους εἶναι τὰς ἀρχὰς ἢ πάσας ἢ ὅσας ἐνδέχεται, τὸ δικάζειν πάντας καὶ ἐκ πάντων καὶ περὶ πάντων, ἢ περὶ τῶν πλείστων καὶ τῶν μεγίστων καὶ τῶν κυριωτάτων, οἷον περὶ εὐθυνῶν καὶ

2. Il presupposto della costituzione democratica è la libertà, tanto che si dice che solo con questa costituzione è possibile godere della libertà, che si afferma essere il fine di ogni 1317b
democrazia. Una delle caratteristiche della libertà è che le stesse persone in parte siano comandate e in parte comandino. Infatti la giustizia, nella concezione democratica, consiste nell'uguaglianza secondo il numero e non secondo il merito, con la conseguenza che la massa sarà sovrana, e che fine della città e giusto sarà quello che sarà parso ai più. Infatti si dice che ogni cittadino deve avere quanto qualsiasi altro; dopo di che nelle democrazie saranno più potenti i poveri dei ricchi, perché i primi sono in numero maggiore e conta il parere dei più.

Questo è uno dei caratteri della libertà che tutti i sostenitori della democrazia pongono come suo tratto definitorio; un altro consisterebbe nel vivere ciascuno come vuole. E questa sarebbe, dicono, opera della libertà, dal momento che gli schiavi vivono non come vogliono. Da questa seconda definizione della democrazia è derivato il rifiuto totale dell'autorità in primo luogo, o altrimenti il suo esercizio a turno; il che contribuisce alla realizzazione della libertà come uguaglianza. Su questi presupposti e su un'autorità di questo tipo si fondano queste istituzioni democratiche: l'eleggibilità indiscriminata a tutte le cariche; la sovranità esercitata da tutti su ciascuno e da ciascuno su tutti a turno; il sorteggio come sistema per scegliere tutti i magistrati o per lo meno quelli che non devono avere particolare esperienza o competenza specifica; l'abolizione del censo come condizione per adire alle pubbliche cariche, o la sua riduzione ai minimi termini; il divieto di essere rieletto con poche eccezioni valide per poche cariche, salva la rieleggibilità per quelle militari; la brevità del tempo di esercizio imposta a tutte le cariche o a tutte quelle per le quali è possibile; la funzione di giudici attribuita a chiunque sia stato scelto tra tutti con giurisdizione su tutte le cause o sulle più numerose, più importanti e più decisive, dai rendiconti dei magistrati alle questioni costituzionali ai nego-

πολιτείας καὶ τῶν ἰδίων συναλλαγμάτων, τὸ τὴν ἐκκλησίαν κυρίαν εἶναι πάντων ἢ τῶν μεγίστων, ἀρχὴν δὲ μηδεμίαν μηθενὸς ἢ ὅτι ὀλιγίστων κυρίαν (τῶν δ' ἀρχῶν δημοτικώτατον βουλή, ὅπου μὴ μισθοῦ εὐπορία πᾶσιν· ἐνταῦθα γὰρ ἀφαιροῦνται καὶ ταύτης τῆς ἀρχῆς τὴν δύναμιν· εἰς αὑτὸν γὰρ ἀνάγει τὰς κρίσεις πάσας ὁ δῆμος εὐπορῶν μισθοῦ, καθάπερ εἴρηται πρότερον ἐν τῇ μεθόδῳ τῇ πρὸ ταύτης), ἔπειτα τὸ μισθοφορεῖν μάλιστα μὲν παντας, ἐκκλησίαν δικαστήρια ἀρχάς, εἰ δὲ μή, τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ δικαστήρια καὶ ⟨τὴν⟩ βουλὴν καὶ τὰς ἐκκλησίας τὰς κυρίας, ἢ τῶν ἀρχῶν ἃς ἀνάγκη συσσιτεῖν μετ' ἀλλήλων. ἔτι ἐπειδὴ ὀλιγαρχία καὶ γένει καὶ πλούτῳ καὶ παιδείᾳ ὁρίζεται, τὰ δημοτικὰ δοκεῖ τἀναντία τούτων εἶναι, ἀγένεια πενία βαναυσία· ἔτι δὲ τῶν ἀρχῶν τὸ μηδεμίαν ἀΐδιον εἶναι,
1318ᵃ ἐὰν δέ τις καταλειφθῇ ἐξ ἀρχαίας μεταβολῆς, τό γε περιαιρεῖσθαι τὴν δύναμιν αὐτῆς καὶ ἐξ αἱρετῶν κληρωτοὺς ποιεῖν. τὰ μὲν οὖν κοινὰ ταῖς δημοκρατίαις ταῦτ' ἐστί· συμβαίνει δ' ἐκ τοῦ δικαίου τοῦ ὁμολογουμένου εἶναι δημοκρατικοῦ (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἴσον ἔχειν ἅπαντας κατ' ἀριθμόν) ἡ μάλιστ' εἶναι δοκοῦσα δημοκρατία καὶ δῆμος. ἴσον γὰρ τὸ μηθὲν μᾶλλον ἄρχειν τοὺς ἀπόρους ἢ τοὺς εὐπόρους, μηδὲ κυρίους εἶναι μόνους ἀλλὰ πάντας ἐξ ἴσου κατ' ἀριθμόν· οὕτω γὰρ ἂν ὑπάρχειν νομίζοιεν τήν τ' ἰσότητα τῇ πολιτείᾳ καὶ τὴν ἐλευθερίαν.

Τὸ δὲ μετὰ τοῦτο ἀπορεῖται πῶς ἕξουσι τὸ ἴσον, πότε- 3
ρον δεῖ τὰ τιμήματα διελεῖν, χιλίοις τὰ τῶν πεντακοσί-

zi privati; la sovranità in ogni questione concessa all'assemblea; nessuna magistratura che sia veramente sovrana, se non in un campo ristrettissimo, o la sovranità attribuita al consiglio nelle faccende più importanti (tra le magistrature la più democratica è il consiglio, quando non si dà un'indennità troppo ricca a tutti, ché allora gli si toglie il potere effettivo, in quanto il popolo, disponendo di ricche indennità, avoca a sé tutte le decisioni, come si è detto nella trattazione precedente);[6] una retribuzione in primo luogo per tutti, membri dell'assemblea generale, giudici e magistrati, altrimenti essa dovrebbe essere concessa ai magistrati, ai giudici, ai membri del consiglio e a quelli dell'assemblea che intervengono alle sedute più importanti[7] o almeno a quei magistrati che devono prendere pranzi in comune.

Ora, poiché l'oligarchia si definisce per nobiltà, ricchezza ed educazione, le istituzioni democratiche sembrano contrarie a quelle oligarchiche (umili natali, povertà ed esercizio delle
arti meccaniche); nessuna carica vitalizia e, se qualcuna è so- 1318a
pravvissuta dopo un antico rivolgimento, allora tentativo di ridurne la potenza, trasformandola da elettiva in sorteggiata.

Questi dunque sono i caratteri comuni a tutte le democrazie, e da quella che unanimemente si concorda essere la giustizia secondo i canoni democratici (cioè che tutti abbiano lo stesso secondo il numero) deriva quella che più di ogni altra sembra essere democrazia e governo di popolo. L'uguaglianza consiste nel fatto che non comandino più i poveri dei ricchi, che non siano sovrani i primi soltanto, ma tutti secondo rapporti numerici di uguaglianza. E questo sarebbe l'unico modo per ritenere realizzate l'uguaglianza e la libertà nella costituzione.

3. Ciò posto, sorge questo problema: come si otterrà l'uguaglianza? Il censo di cinquecento persone deve essere divi-

[6] IV, 15, 1299b, 38-1300a, 4.

[7] Sulle assemblee principali e sui pasti in comune cfr. *Costituzione di Atene* 43, 2-6; 62, 2.

ων, καὶ τοὺς χιλίους ἴσον δύνασθαι τοῖς πεντακοσίοις, ἢ οὐχ οὕτω δεῖ τιθέναι τὴν κατὰ τοῦτο ἰσότητα, ἀλλὰ διελεῖν μὲν οὕτως, ἔπειτα ἐκ τῶν πεντακοσίων ἴσους λαβόντα καὶ ἐκ τῶν χιλίων, τούτους κυρίους εἶναι τῶν αἱρέσεων καὶ τῶν δικαστηρίων. πότερον οὖν αὕτη ἡ πολιτεία δικαιοτάτη κατὰ τὸ δημοτικὸν δίκαιον, ἢ μᾶλλον ἡ κατὰ τὸ πλῆθος; φασὶ γὰρ οἱ δημοτικοὶ τοῦτο δίκαιον ὅ τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσιν, οἱ δ' ὀλιγαρχικοὶ ὅ τι ἂν δόξῃ τῇ πλείονι οὐσίᾳ· κατὰ πλῆθος γὰρ οὐσίας φασὶ κρίνεσθαι δεῖν. ἔχει δ' ἀμφότερα ἀνισότητα καὶ ἀδικίαν· εἰ μὲν γὰρ ὅ τι ἂν οἱ ὀλίγοι, τυραννίς (καὶ γὰρ ἐὰν εἷς ἔχῃ πλείω τῶν ἄλλων εὐπόρων, κατὰ τὸ ὀλιγαρχικὸν δίκαιον ἄρχειν δίκαιος μόνος), εἰ δ' ὅ τι ἂν οἱ πλείους κατ' ἀριθμόν, ἀδικήσουσι δημεύοντες τὰ τῶν πλουσίων καὶ ἐλαττόνων, καθάπερ εἴρηται πρότερον.

τίς ἂν οὖν εἴη ἰσότης ἣν ὁμολογήσουσιν ἀμφότεροι, σκεπτέον ἐξ ὧν ὁρίζονται δικαίων ἀμφότεροι. λέγουσι γὰρ ὡς ὅ τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσι τῶν πολιτῶν, τοῦτ' εἶναι δεῖ κύριον· ἔστω δὴ τοῦτο, μὴ μέντοι πάντως, ἀλλ' ἐπειδὴ δύο μέρη τετύχηκεν ἐξ ὧν ἡ πόλις, πλούσιοι καὶ πένητες, ὅ τι ἂν ἀμφοτέροις δόξῃ ἢ τοῖς πλείοσι, τοῦτο κύριον ἔστω, ἐὰν δὲ τἀναντία δόξῃ, ὅ τι ἂν οἱ πλείους καὶ ὧν τὸ τίμημα πλεῖον· οἷον, εἰ οἱ μὲν δέκα οἱ δὲ εἴκοσιν, ἔδοξε δὲ τῶν μὲν πλουσίων τοῖς ἓξ τῶν δ' ἀπορωτέρων τοῖς πεντεκαίδεκα, προσγεγένηνται τοῖς μὲν πένησι τέτταρες τῶν πλουσίων, τοῖς δὲ πλου-

[8] Aristotele immagina che in una città ci siano 500 ricchi e 1000 poveri e che le sostanze dei gruppi, complessivamente prese, siano uguali. Per stabilire una forma di uguaglianza è possibile: 1° prendere come base censitaria la quota che spetta a ciascun povero (x/1000, se x è la ricchezza totale di ciascuno dei due gruppi), sicché ogni ricco abbia voto

so tra mille, e i mille devono avere la stessa capacità dei cinquecento, oppure non bisogna istituire una giustizia così intesa, ma, fatta la ripartizione di cui sopra, bisogna poi scegliere un numero uguale di rappresentanti sia dai cinquecento sia dai mille, e dare a essi il controllo delle elezioni e del potere giudiziario? È questa la costituzione più giusta secondo l'ideale democratico della giustizia, o lo è quella che si ispira a un criterio di uguaglianza puramente numerica?[8] I democratici dicono che giusto è ciò che pare ai più, gli oligarchici ciò che pare a chi ha più sostanza, perché, dicono, la quantità della ricchezza deve far da discrimine. L'una e l'altra alternativa porta con sé inuguaglianza e ingiustizia: perché se si fa ciò che decidono i pochi, si ha la tirannide (in quanto se uno solo diventa più ricco degli altri ricchi, secondo il principio oligarchico una sola persona avrebbe il diritto di governare); se si fa ciò che decidono i più numerosi, questi ultimi commetteranno ingiustizie dividendo le ricchezze dei ricchi, trovatisi in minoranza, come si è già detto.[9] Per vedere in che cosa concordano gli uni e gli altri sul conto dell'uguaglianza, bisogna indagare i criteri con cui definiscono la giustizia. Gli uni e gli altri sostengono che giusto è ciò che decide la maggioranza, le cui decisioni sono sovrane. E sia pure, ma non in senso assoluto. Poiché la città è costituita da due parti, quella dei ricchi e quella dei poveri, valga come decisione sovrana ciò che decidono entrambe le parti o la maggioranza; quando però i pareri sono discordi, abbia la preferenza ciò che ha deciso la maggioranza costituita da coloro che hanno anche censo più elevato. Per esempio, se si hanno dieci ricchi e venti poveri, una decisione è caldeggiata da sei ricchi e quindici poveri, ai poveri si aggiungono quattro ricchi e ai ricchi cin-

doppio, sulla base di $x/500$ [$= 2 \cdot (x/1000)$]; 2° far eleggere ai due gruppi lo stesso numero di rappresentanti, sicché di nuovo i 500 ricchi abbiano tanti rappresentanti quanti i 1000 poveri, e perciò l'indice di rappresentanza dei primi rispetto a quello dei secondi stia come 1/500 rispetto a 1/1000.

[9] III, 10, 1281a, 14-17.

σίοις πέντε τῶν πενήτων· ὁποτέρων οὖν τὸ τίμημα ὑπερτείνει συναριθμουμένων ἀμφοτέρων ἑκατέροις, τοῦτο κύριον. ἐὰν δὲ ἴσοι συμπέσωσι, κοινὴν εἶναι ταύτην νομιστέον ἀπορίαν ὥσπερ νῦν ἐὰν δίχα ἡ ἐκκλησία γένηται ἢ τὸ δικαστήριον· ἢ
1318b γὰρ ἀποκληρωτέον ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον ποιητέον. ἀλλὰ περὶ μὲν τοῦ ἴσου καὶ τοῦ δικαίου, κἂν ᾖ πάνυ χαλεπὸν εὑρεῖν τὴν ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν, ὅμως ῥᾷον τυχεῖν ἢ συμπεῖσαι τοὺς δυναμένους πλεονεκτεῖν· ἀεὶ γὰρ ζητοῦσι τὸ ἴσον καὶ τὸ δίκαιον οἱ ἥττους, οἱ δὲ κρατοῦντες οὐδὲν φροντίζουσιν

Δημοκρατιῶν δ' οὐσῶν τεττάρων βελτίστη μὲν ἡ πρώτη 4
τάξει, καθάπερ ἐν τοῖς πρὸ τούτων ἐλέχθη λόγοις· ἔστι δὲ καὶ ἀρχαιοτάτη πασῶν αὕτη. λέγω δὲ πρώτην ὥσπερ ἄν τις διέλοι τοὺς δήμους. βέλτιστος γὰρ δῆμος ὁ γεωργικός ἐστιν, ὥστε καὶ ποιεῖν ἐνδέχεται δημοκρατίαν ὅπου ζῇ τὸ πλῆθος ἀπὸ γεωργίας ἢ νομῆς. διὰ μὲν γὰρ τὸ μὴ πολλὴν οὐσίαν ἔχειν ἄσχολος, ὥστε μὴ πολλάκις ἐκκλησιάζειν διὰ δὲ τὸ [μὴ] ἔχειν τἀναγκαῖα πρὸς τοῖς ἔργοις διατρίβουσι καὶ τῶν ἀλλοτρίων οὐκ ἐπιθυμοῦσιν, ἀλλ' ἥδιον αὐτοῖς τὸ ἐργάζεσθαι τοῦ πολιτεύεσθαι καὶ ἄρχειν, ὅπου ἂν μὴ ᾖ λήμματα μεγάλα ἀπὸ τῶν ἀρχῶν. οἱ γὰρ πολλοὶ μᾶλλον ὀρέγονται τοῦ κέρδους ἢ τῆς τιμῆς. σημεῖον δέ· καὶ γὰρ τὰς ἀρχαίας τυραννίδας ὑπέμενον καὶ τὰς ὀλιγαρχίας ὑπομένουσιν, ἐάν τις αὐτοὺς ἐργάζεσθαι μὴ κωλύῃ μηδ' ἀφαιρῆται μηθέν· ταχέως γὰρ οἱ μὲν πλουτοῦσιν αὐτῶν οἱ δ' οὐκ ἀποροῦσιν. ἔτι δὲ τὸ κυρίους εἶναι τοῦ ἑλέσθαι καὶ εὐθύνειν ἀναπληροῖ τὴν ἔνδειαν, εἴ τι φιλοτιμίας ἔχουσιν, ἐπεὶ παρ' ἐνίοις δήμοις, κἂν μὴ μετέχωσι τῆς αἱρέσεως τῶν ἀρχῶν ἀλλά τινες αἱρετοὶ κατὰ μέρος ἐκ πάντων, ὥσπερ ἐν Μαντινείᾳ, τοῦ δὲ βουλεύεσθαι κύριοι ὦσιν, ἱκανῶς

que poveri, sarà vincitore quel partito che, sommati i censi dei suoi componenti, raggiungerà la quota più alta. Se i due partiti hanno forze uguali, bisogna riconoscere che questa difficoltà è generale, ed è come quella che si ha oggi quando l'assemblea o un collegio giudicante si divide esattamente a metà. In questo caso si ricorre all'estrazione a sorte o a un al- 1318b
tro espediente del genere. E tuttavia, per difficile che sia scoprire la verità intorno all'uguaglianza e la giustizia, è però sempre più facile riuscire in questa impresa che convincere quelli che possono commettere soprusi a praticarle: infatti sono sempre i deboli a cercare la giustizia e l'uguaglianza, mentre i forti non se ne curano affatto.

4. Essendo quattro le specie della democrazia, la migliore è la prima nell'ordine, come abbiamo detto nei discorsi precedenti a questo,[10] ed è anche là più antica di tutte. E quando dico prima mi riferisco alla classificazione del popolo. La migliore è una popolazione agricola, presso la quale si può anche istituire una democrazia dove la massa vive di agricoltura e di pastorizia. La modestia della loro sostanza li priva del loro tempo, impedendo che si rechino spesso all'assemblea generale. Forniti solo delle cose necessarie, essi consumano la loro esistenza nel lavoro e non desiderano i beni altrui; preferiscono lavorare che darsi alla politica e giungere al potere, dove il potere non è fonte di lauti guadagni. I più bramano più il guadagno che l'onore. Ne fa testimonianza il fatto che le antiche tirannidi erano sopportate, e sono tuttora sopportate le oligarchie, laddove non si impedisce ai sudditi di lavorare e non si toglie loro nulla: in questo caso gli uni arricchiscono rapidamente e gli altri non sono in difficoltà. Inoltre la sovranità sull'elezione dei magistrati e sul loro resoconto può già soddisfare il loro bisogno di onori, se mai ve ne fosse; perché, se in alcuni casi non tutti eleggono i magistrati, ma solo alcuni, scelti tra tutti a turno, come a Mantinea, e tuttavia il popo-

[10] IV, 4, 1291b, 30 sgg.; 11, 1296b, 3 sgg.

ἔχει τοῖς πολλοῖς· καὶ δεῖ νομίζειν καὶ τοῦτ' εἶναι σχῆμά τι δημοκρατίας, ὥσπερ ἐν Μαντινείᾳ ποτ' ἦν. διὸ δὴ καὶ συμφέρον ἐστὶ τῇ πρότερον ῥηθείσῃ δημοκρατίᾳ καὶ ὑπάρχειν εἴωθεν, αἱρεῖσθαι μὲν τὰς ἀρχὰς καὶ εὐθύνειν καὶ δικάζειν πάντας, ἄρχειν δὲ τὰς μεγίστας αἱρετοὺς καὶ ἀπὸ τιμημάτων, τὰς μείζους ἀπὸ μειζόνων, ἢ καὶ ἀπὸ τιμημάτων μὲν μηδεμίαν, ἀλλὰ τοὺς δυναμένους. ἀνάγκη δὲ πολιτευομένους οὕτω πολιτεύεσθαί τε καλῶς (αἱ γὰρ ἀρχαὶ αἰεὶ διὰ τῶν βελτίστων ἔσονται, τοῦ δήμου βουλομένου καὶ τοῖς ἐπιεικέσιν οὐ φθονοῦντος), καὶ τοῖς ἐπιεικέσι καὶ γνωρίμοις ἀρκοῦσαν εἶναι ταύτην τὴν τάξιν· ἄρξονται γὰρ οὐχ ὑπ' ἄλλων χειρόνων, καὶ ἄρξουσι δικαίως διὰ τὸ τῶν εὐθυνῶν εἶναι κυρίους ἑτέρους. τὸ γὰρ ἐπανακρέμασθαι, καὶ μὴ πᾶν ἐξεῖναι ποιεῖν ὅ τι ἂν δόξῃ, συμφέρον ἐστίν· ἡ γὰρ ἐξουσία τοῦ πράττειν ὅ τι ἂν ἐθέλῃ τις οὐ δύναται φυλάττειν τὸ ἐν
1319a ἑκάστῳ τῶν ἀνθρώπων φαῦλον. ὥστε ἀναγκαῖον συμβαίνειν ὅπερ ἐστὶν ὠφελιμώτατον ἐν ταῖς πολιτείαις, ἄρχειν τοὺς ἐπιεικεῖς ἀναμαρτήτους ὄντας, μηδὲν ἐλαττουμένου τοῦ πλήθους.

ὅτι μὲν οὖν αὕτη τῶν δημοκρατιῶν ἀρίστη, φανερόν, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, ὅτι διὰ τὸ ποιόν τινα εἶναι τὸν δῆμον· πρὸς δὲ τὸ κατασκευάζειν γεωργικὸν τὸν δῆμον τῶν τε νόμων τινὲς τῶν παρὰ τοῖς πολλοῖς κειμένων τὸ ἀρχαῖον χρήσιμοι πάντως, ἢ τὸ ὅλως μὴ ἐξεῖναι κεκτῆσθαι πλείω γῆν μέτρου τινὸς ἢ ἀπό τινος τόπου πρὸς τὸ ἄστυ καὶ τὴν πόλιν (ἦν δὲ τό γε ἀρχαῖον ἐν πολλαῖς πόλεσι νενομοθετημένον μηδὲ πωλεῖν ἐξεῖναι τοὺς πρώτους κλήρους· ἔστι δὲ καὶ ὃν λέγουσιν Ὀξύλου νόμον εἶναι τοιοῦτόν τι δυνάμενος, τὸ μὴ δανείζειν εἴς τι μέρος τῆς ὑπαρχούσης ἑκάστῳ γῆς), νῦν δὲ δεῖ διορθοῦν καὶ τῷ Ἀφυταίων νόμῳ,

[11] La democrazia di cui parla Aristotele è probabilmente quella instaurata verso il 425-23 a.C., dopo la fine dell'oligarchia, da Nicodoro a Mantinea, città situata nella zona nord-occidentale del Peloponneso. In

lo mantiene il potere di deliberare, esso è soddisfatto (e bisogna considerare anche questa una forma di democrazia, come c'era una volta a Mantinea).[11] Perciò è anche utile a questa prima specie di democrazia, e di solito si pratica, il conferimento a tutti del diritto di voto, di quello di chiedere conto ai magistrati e di quello di sedere nei tribunali, ma con la condizione che le cariche più alte siano elettive e su base consitaria, con un censo più alto per le più importanti, oppure che si abbandoni il criterio del censo, ricorrendo invece a quello della capacità. I popoli che si governano così si governano necessariamente bene (le cariche saranno esercitate sempre dai migliori, con il consenso del popolo e senza invidia da parte di questo per i migliori) e alla gente dabbene e ai notabili sarà ben accetto un siffatto ordinamento, in cui non dovrebbero soggiacere all'autorità di uomini peggiori di loro ed eserciterebbero il loro potere con giustizia, perché altri controllano il loro rendiconto. L'aver dei limiti imposti e il non poter fare ciò che si vuole è cosa utile, perché la possibilità di fare ad arbitrio non può proteggere contro il male che c'è in ogni uomo. A questo modo si avrà sicuramente ciò che è più 1319a
utile alla città: cioè che comandino i migliori in modo impeccabile, senza che tuttavia la massa sia sopraffatta.

È evidente che questa è la specie migliore di democrazia e che lo è per la qualità del popolo. Per dar vita a una popolazione agricola sono utili alcune leggi vigenti un tempo presso molte città che o facevano totale divieto di possedere della terra oltre un certo limite o almeno entro una certa distanza dalla cittadella o dalla città (anticamente in molte città una legge non autorizzava a vendere i primi lotti, e un qualcosa di analogo si propone la legge detta di Oxilo,[12] con il divieto espresso di imprestare denaro prendendo come ipoteca una parte della terra che spetta ad ognuno). Ma la situazione pre-

essa figuravano magistrati come i *demiurghi* e i *teori*, sui quali cfr. nn. 10 del III libro e 86 del V.

[12] Secondo la leggenda Oxilo guidava i Dori che invasero l'Elide, nella parte nord-occidentale del Peloponneso.

πρὸς γὰρ ὃ λέγομέν ἐστι χρήσιμος· ἐκεῖνοι γάρ, καίπερ ὄντες πολλοὶ κεκτημένοι δὲ γῆν ὀλίγην, ὅμως πάντες γεωργοῦσιν· τιμῶνται γὰρ οὐχ ὅλας τὰς κτήσεις, ἀλλὰ κατὰ τηλικαῦτα μόρια διαιροῦντες ὥστ' ἔχειν ὑπερβάλλειν ταῖς τιμήσεσι καὶ τοὺς πένητας.

μετὰ δὲ τὸ γεωργικὸν πλῆθος βέλτιστος δῆμός ἐστιν ὅπου νομεῖς εἰσι καὶ ζῶσιν ἀπὸ βοσκημάτων· πολλὰ γὰρ ἔχει τῇ γεωργίᾳ παραπλησίως, καὶ τὰ πρὸς τὰς πολεμικὰς πράξεις μάλισθ' οὗτοι γεγυμνασμένοι τὰς ἕξεις καὶ χρήσιμοι τὰ σώματα καὶ δυνάμενοι θυραυλεῖν. τὰ δ' ἄλλα πλήθη πάντα σχεδόν, ἐξ ὧν αἱ λοιπαὶ δημοκρατίαι συνεστᾶσι, πολλῷ φαυλότερα τούτων· ὁ γὰρ βίος φαῦλος, καὶ οὐθὲν ἔργον μετ' ἀρετῆς ὧν μεταχειρίζεται τὸ πλῆθος τό τε τῶν βαναύσων καὶ τὸ τῶν ἀγοραίων ἀνθρώπων καὶ τὸ θητικόν, ἔτι δὲ διὰ τὸ περὶ τὴν ἀγορὰν καὶ τὸ ἄστυ κυλίεσθαι πᾶν τὸ τοιοῦτον γένος ὡς εἰπεῖν ῥᾳδίως ἐκκλησιάζει· οἱ δὲ γεωργοῦντες διὰ τὸ διεσπάρθαι κατὰ τὴν χώραν οὔτ' ἀπαντῶσιν οὔθ' ὁμοίως δέονται τῆς συνόδου ταύτης. ὅπου δὲ καὶ συμβαίνει τὴν χώραν τὴν θέσιν ἔχειν τοιαύτην ὥστε [τὴν χώραν] πολὺ τῆς πόλεως ἀπηρτῆσθαι, ῥᾴδιον καὶ δημοκρατίαν ποιεῖσθαι χρηστὴν καὶ πολιτείαν· ἀναγκάζεται γὰρ τὸ πλῆθος ἐπὶ τῶν ἀγρῶν ποιεῖσθαι τὰς ἀποικίας, ὥστε δεῖ, κἂν ἀγοραῖος ὄχλος ᾖ, μὴ ποιεῖν ἐν ταῖς δημοκρατίαις ἐκκλησίας ἄνευ τοῦ κατὰ τὴν χώραν πλήθους. πῶς μὲν οὖν δεῖ κατασκευάζειν τὴν βελτίστην καὶ πρώτην δημοκρατίαν, εἴρηται· φανερὸν δὲ καὶ πῶς τὰς ἄλλας. ἑπομένως γὰρ δεῖ παρεκ-
1319b βαίνειν καὶ τὸ χεῖρον ἀεὶ πλῆθος χωρίζειν. τὴν δὲ τελευταίαν, διὰ τὸ πάντας κοινωνεῖν, οὔτε πάσης ἐστὶ πόλεως

sente va corretta con la legge degli Afitei,[13] che è utile allo scopo che abbiamo preso in considerazione. Questi, per quanto siano numerosi e abbiano a disposizione poca terra, sono tuttavia tutti contadini. La ragione è costituita dal fatto che non sono censiti i possedimenti nella loro totalità, ma le proprietà sono divise in parti tali, che anche i poveri possono facilmente superare la barriera censitaria.

Dopo i contadini le popolazioni migliori sono quelle in cui ci sono dei pastori che vivono del prodotto dei loro greggi, perché hanno molta affinità con i contadini; oltre a ciò sono allenatissimi ad affrontare le azioni guerresche, validi di corpo e capaci di vivere all'aperto. Si può ben dire che tutte le altre specie di popolazioni, da cui sono costituite le restanti specie di democrazie, sono molto peggiori di queste due: il loro genere di vita non ha alcuna nobiltà e nessuna delle occupazioni cui attendono gli operai, i mercanti e i salariati ha qualcosa a che fare con la virtù. Inoltre bazzicando spesso per la piazza e per il centro della città questa genia, si potrebbe dire, si riunisce facilmente in assemblea; cosa che non fanno i contadini, che sono sparsi per la campagna e che non sentono il bisogno di questi raduni. Dove la campagna è molto lontana dal centro cittadino, è facile che si costituiscano una democrazia buona e un regime costituzionale: infatti il grosso della popolazione è spinto verso i campi, sicché, anche se c'è una massa cittadina, nelle democrazie non bisogna fare delle assemblee senza l'intervento della popolazione delle campagne.

Si è detto dunque come bisogna costituire la prima specie di democrazia, che è la migliore. È evidente anche il modo in cui debbono essere costituite le altre: bisogna deviare gradatamente escludendo ogni volta la popolazione più scadente. L'ultimo 1319b
stadio, in cui tutti partecipano alla vita politica, non da tutte le

[13] Non abbiamo altre notizie su questa legge di Afita, una città situata sulla costa di Pallene, nella penisola calcidica, in Tracia. Secondo il testo ad Afita era diffusa la piccola proprietà terriera, e il censo per partecipare alla vita politica era fissato in base a una porzione di territorio non corrispondente alla media delle proprietà e facilmente superata.

φέρειν, οὔτε ῥᾴδιον διαμένειν μὴ τοῖς νόμοις καὶ τοῖς ἔθεσιν εὖ συγκειμένην (ἃ δὲ φθείρειν συμβαίνει καὶ ταύτην καὶ τὰς ἄλλας πολιτείας, εἴρηται πρότερον τὰ πλεῖστα σχεδόν). πρὸς δὲ τὸ καθιστάναι ταύτην τὴν δημοκρατίαν καὶ τὸν δῆμον ποιεῖν ἰσχυρὸν εἰώθασιν οἱ προεστῶτες προσλαμβάνειν ὡς πλείστους καὶ ποιεῖν πολίτας μὴ μόνον τοὺς γνησίους ἀλλὰ καὶ τοὺς νόθους καὶ τοὺς ἐξ ὁποτερουοῦν πολίτου, λέγω δὲ οἷον πατρὸς ἢ μητρός· ἅπαν γὰρ οἰκεῖον τοῦτο τῷ τοιούτῳ δήμῳ μᾶλλον. εἰώθασι μὲν οὖν οἱ δημαγωγοὶ κατασκευάζειν οὕτω, δεῖ μέντοι προσλαμβάνειν μέχρι ἂν ὑπερτείνῃ τὸ πλῆθος τῶν γνωρίμων καὶ τῶν μέσων, καὶ τούτου μὴ πέρα προβαίνειν· ὑπερβάλλοντες γὰρ ἀτακτοτέραν τε ποιοῦσι τὴν πολιτείαν, καὶ τοὺς γνωρίμους πρὸς τὸ χαλεπῶς ὑπομένειν τὴν δημοκρατίαν παροξύνουσι μᾶλλον, ὅπερ συνέβη τῆς στάσεως αἴτιον γενέσθαι περὶ Κυρήνην· ὀλίγον μὲν γὰρ πονηρὸν παροραται, πολὺ δὲ γινόμενον ἐν ὀφθαλμοῖς μᾶλλόν ἐστιν. ἔτι δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα κατασκευάσματα χρήσιμα πρὸς τὴν δημοκρατίαν τὴν τοιαύτην, οἷς Κλεισθένης τε Ἀθήνησιν ἐχρήσατο βουλόμενος αὐξῆσαι τὴν δημοκρατίαν, καὶ περὶ Κυρήνην οἱ τὸν δῆμον καθιστάντες. φυλαί τε γὰρ ἕτεραι ποιητέαι πλείους καὶ φατρίαι, καὶ τὰ τῶν ἰδίων ἱερῶν συνακτέον εἰς ὀλίγα καὶ κοινά, καὶ πάντα σοφιστέον ὅπως ἂν ὅτι μάλιστα ἀναμειχθῶσι πάντες ἀλλήλοις, αἱ δὲ συνήθειαι διαζευχθῶσιν αἱ πρότερον. ἔτι δὲ καὶ τὰ τυραννικὰ κατασκευάσματα δημοτικὰ δοκεῖ πάντα, λέγω δ' οἷον ἀναρχία τε δούλων (αὕτη δ' ἂν εἴη μέχρι του συμφέρουσα) καὶ γυναικῶν καὶ παίδων, καὶ τὸ ζῆν ὅπως τις βούλεται παρορᾶν· πολὺ γὰρ ἔσται τὸ τῇ τοιαύτῃ πολιτείᾳ βοηθοῦν· ἥδιον γὰρ τοῖς πολλοῖς τὸ ζῆν ἀτάκτως ἢ τὸ σωφρόνως.

Ἔστι δ' [ἔργον] τοῦ νομοθέτου καὶ τῶν βουλομένων συνιστάναι τινὰ τοιαύτην πολιτείαν οὐ τὸ καταστῆσαι μέγιστον

[14] V, 2-5.
[15] Cfr. n. 9 del III libro.
[16] A Cirene la democrazia fu instaurata alla metà del V secolo, probabilmente verso il 440, con la caduta della dinastia dei Battiadi e l'ucci-

città può essere sopportato, né può durare a lungo, a meno che non lo si sia ben congegnato con leggi e costumi (in massima parte si è già detto ciò che può distruggere questo e altri tipi di costituzione).[14] Per rendere più stabile questa democrazia i suoi capi sogliono rafforzare il popolo, includendovi quanta più gente possibile e facendo cittadini non solo i figli legittimi, ma anche gli illegittimi e quelli nati da un genitore, padre o madre, non cittadino;[15] che è un provvedimento tipico di democrazie di questa specie. I demagoghi dunque di solito ricorrono a questi sistemi; devono tuttavia accrescere la popolazione fino a quando il popolo superi i nobili e la classe media, e non oltrepassare questo limite. Andando al di là, essi rendono la costituzione più disordinata ed eccitano maggiormente i nobili, che sopportano a mala pena la democrazia. Proprio questa fu la causa della rivolta a Cirene.[16] Le piccole difficoltà sfuggono, ma quando crescono balzano di più agli occhi. Inoltre per questo tipo di democrazia sono utili anche ordinamenti quali quelli che Clistene adottò ad Atene per rafforzare la democrazia[17] e i fondatori della democrazia a Cirene. Si moltiplicano le tribù e le fratrie, si riducono al minimo e si rendono pubblici i culti privati, ci si industria in ogni modo per mescolare al massimo i cittadini e si distruggono gli antichi sodalizi. E gli espedienti cui fanno ricorso i tiranni sembrano tutti democratici: valga l'esempio della licenza accordata agli schiavi (che tuttavia fino a un certo punto può essere utile), alle donne e ai bambini e la concessione di vivere ognuno come vuole; una siffatta costituzione avrà molti appoggi, perché i più preferiscono vivere disordinatamente che saggiamente.

5. Il compito del legislatore o di coloro che intendono fondare una costituzione quale quella che sopra abbiamo descritto non risiede, né unicamente né in modo prevalente, nella

sione di Arcesilao IV. In questo momento vanno forse collocati i provvedimenti ai quali il testo accenna subito sotto, accostandoli a quelli dell'ateniese Clistene. La rivolta alla quale si accenna qui è invece una ribellione antidemocratica, databile al 401.

[17] Cfr. n. 12 del III libro e *Costituzione di Atene* 21, 6.

ἔργον οὐδὲ μόνον, ἀλλ' ὅπως σῴζηται μᾶλλον· μίαν γὰρ ἢ δύο ἢ τρεῖς ἡμέρας οὐ χαλεπὸν μεῖναι πολιτευομένους ὁπωσοῦν. διὸ δεῖ, περὶ ὧν τεθεώρηται πρότερον, τίνες σωτηρίαι καὶ φθοραὶ τῶν πολιτειῶν, ἐκ τούτων πειρᾶσθαι κατασκευάζειν τὴν ἀσφάλειαν, εὐλαβουμένους μὲν τὰ φθείροντα, τιθεμένους δὲ τοιούτους νόμους, καὶ τοὺς ἀγράφους καὶ τοὺς γε-
1320a γραμμένους, οἳ περιλήψονται μάλιστα τὰ σῴζοντα τὰς πολιτείας, καὶ μὴ νομίζειν τοῦτ' εἶναι δημοτικὸν μηδ' ὀλιγαρχικὸν ὃ ποιήσει τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα δημοκρατεῖσθαι ἢ ὀλιγαρχεῖσθαι, ἀλλ' ὃ πλεῖστον χρόνον. οἱ δὲ νῦν δημαγωγοὶ χαριζόμενοι τοῖς δήμοις πολλὰ δημεύουσι διὰ τῶν δικαστηρίων. διὸ δεῖ πρὸς ταῦτα ἀντιπράττειν τοὺς κηδομένους τῆς πολιτείας, νομοθετοῦντας μηδὲν εἶναι δημόσιον τῶν καταδικαζομένων καὶ φερόμενον πρὸς τὸ κοινόν, ἀλλ' ἱερόν· οἱ μὲν γὰρ ἀδικοῦντες οὐθὲν ἧττον εὐλαβεῖς ἔσονται (ζημιώσονται γὰρ ὁμοίως), ὁ δ' ὄχλος ἧττον καταψηφιεῖται τῶν κρινομένων, λήψεσθαι μηδὲν μέλλων. ἔτι δὲ τὰς γινομένας δημοσίας δίκας ὡς ὀλιγίστας αἰεὶ ποιεῖν, μεγάλοις ἐπιτιμίοις τοὺς εἰκῇ γραφομένους κωλύοντας· οὐ γὰρ τοὺς δημοτικοὺς ἀλλὰ τοὺς γνωρίμους εἰώθασιν εἰσάγειν, δεῖ δὲ τῇ πολιτείᾳ πάντας μάλιστα μὲν εὔνους εἶναι τοὺς πολίτας, εἰ δὲ μή, μή τοί γε ὡς πολεμίους νομίζειν τοὺς κυρίους.

ἐπεὶ δ' αἱ τελευταῖαι δημοκρατίαι πολυάνθρωποί τέ εἰσι καὶ χαλεπὸν ἐκκλησιάζειν ἀμίσθους, τοῦτο δ' ὅπου πρόσοδοι μὴ τυγχάνουσιν οὖσαι πολέμιον τοῖς γνωρίμοις (ἀπό τε γὰρ εἰσφορᾶς καὶ δημεύσεως ἀναγκαῖον γίνεσθαι καὶ δικαστηρίων φαύλων, ἃ πολλὰς ἤδη δημοκρατίας ἀνέτρεψεν), ὅπου μὲν οὖν πρόσοδοι μὴ τυγχάνουσιν οὖσαι, δεῖ ποιεῖν ὀλίγας ἐκκλησίας, καὶ δικαστήρια πολλῶν μὲν ὀλί-

sua fondazione, ma piuttosto nel far sì che sopravviva; perché non è difficile mantenere in vita una costituzione, qualunque sia, per uno, due o tre giorni. Perciò bisogna tentare di garantire la sicurezza, tenendo presente ciò che abbiamo detto prima sulle cause di distruzione e di sopravvivenza delle costituzioni, cercando di neutralizzare appunto le prime con leggi, scritte o no, che comprendano tutti i mezzi di salvezza di una 1320a
costituzione; e bisogna credere che sia elemento democratico o oligarchico non ciò che rende la città più democratica possibile o più oligarchica possibile, ma ciò che la conserva per il periodo di tempo più lungo possibile. I demagoghi odierni, per compiacere il popolo, confiscano una gran quantità di beni con sentenze di tribunale. Perciò quelli che si preoccupano delle sorti della costituzione devono reagire contro questo andazzo, stabilendo per legge che i beni dei condannati non possano essere dati al popolo, né trasformati in proprietà pubblica, ma diventino sacri: a questo modo i colpevoli troveranno ugualmente un freno, perché continueranno a essere puniti allo stesso modo, mentre la moltitudine avrà minor incentivo a condannare gli accusati, perché non avrà più la prospettiva di guadagnarci. Bisogna inoltre ridurre al massimo i giudizi pubblici e colpire con gravi pene coloro che presentano delle denunce avventate, perché quelli che sono trascinati in giudizio sono di solito persone ragguardevoli, mai popolani. Bisogna invece che tutti i cittadini abbiano la migliore disposizione possibile nei riguardi della costituzione o, almeno, che non considerino nemici coloro che detengono il potere.

Poiché le città con forme estreme di democrazia hanno molti cittadini ed è difficile adunare l'assemblea generale senza corrispondere una mercede agli intervenuti, ma questo, dove non ci sono entrate regolari, è un elemento di ostilità contro i notabili (perché bisogna spillare il denaro necessario da tasse straordinarie, da confische e da giudizi non equi; tutti mezzi che hanno già mandato in rovina molte democrazie), dove dunque non ci sono entrate regolari bisogna fare poche sedute dell'assemblea e far durare quelle dei tribunali con

γας δ' ἡμέρας (τοῦτο γὰρ φέρει μὲν καὶ πρὸς τὸ μὴ φοβεῖσθαι τοὺς πλουσίους τὰς δαπάνας, ἐὰν οἱ μὲν εὔποροι μὴ λαμβάνωσι δικαστικόν, οἱ δ' ἄποροι, φέρει δὲ καὶ πρὸς τὸ κρίνεσθαι τὰς δίκας πολὺ βέλτιον· οἱ γὰρ εὔποροι πολλὰς μὲν ἡμέρας οὐκ ἐθέλουσιν ἀπὸ τῶν ἰδίων ἀπεῖναι, βραχὺν δὲ χρόνον ἐθέλουσιν), ὅπου δ' εἰσὶ πρόσοδοι, μὴ ποιεῖν ὃ νῦν οἱ δημαγωγοὶ ποιοῦσιν (τὰ γὰρ περιόντα νέμουσιν· λαμβάνουσι δὲ ἅμα καὶ πάλιν δέονται τῶν αὐτῶν· ὁ τετρημένος γάρ ἐστι πίθος ἡ τοιαύτη βοήθεια τοῖς ἀπόροις). ἀλλὰ δεῖ τὸν ἀληθινῶς δημοτικὸν ὁρᾶν ὅπως τὸ πλῆθος μὴ λίαν ἄπορον ᾖ· τοῦτο γὰρ αἴτιον τοῦ μοχθηρὰν εἶναι τὴν δημοκρατίαν. τεχναστέον οὖν ὅπως ἂν εὐπορία γένοιτο χρόνιος. ἐπεὶ δὲ συμφέρει τοῦτο καὶ τοῖς εὐπόροις, τὰ μὲν ἀπὸ τῶν προσόδων γινόμενα συναθροίζοντας ἀθρόα χρὴ διανέμειν τοῖς ἀπόροις, μάλιστα μὲν εἴ τις δύναται τοσοῦτον ἀθροίζειν ὅσον εἰς γηδίου κτῆσιν, εἰ δὲ μή, πρὸς ἀφορμὴν ἐμπορίας καὶ
1320b γεωργίας, καί, εἰ μὴ πᾶσι δυνατόν, ἀλλὰ κατὰ φυλὰς ἤ τι μέρος ἕτερον ἐν μέρει διανέμειν, ἐν δὲ τούτῳ πρὸς τὰς ἀναγκαίας συνόδους τοὺς εὐπόρους εἰσφέρειν τὸν μισθόν, ἀφειμένους τῶν ματαίων λειτουργιῶν. τοιοῦτον δέ τινα τρόπον Καρχηδόνιοι πολιτευόμενοι φίλον κέκτηνται τὸν δῆμον· ἀεὶ γάρ τινας ἐκπέμποντες τοῦ δήμου πρὸς τὰς περιοικίδας ποιοῦσιν εὐπόρους. χαριέντων δ' ἐστὶ καὶ νοῦν ἐχόντων γνωρίμων καὶ διαλαμβάνοντας τοὺς ἀπόρους ἀφορμὰς διδόντας τρέπειν ἐπ' ἐργασίας. καλῶς δ' ἔχει μιμεῖσθαι καὶ τὰ Ταραντίνων. ἐκεῖνοι γὰρ κοινὰ ποιοῦντες τὰ κτήματα τοῖς ἀπόροις ἐπὶ τὴν χρῆσιν εὔνουν παρασκευάζουσι τὸ πλῆθος· ἔτι δὲ τὰς ἀρχὰς πάσας ἐποίησαν διττάς, τὰς μὲν αἱρετὰς τὰς δὲ κληρωτάς, τὰς μὲν κληρωτὰς ὅπως ὁ δῆμος αὐτῶν μετέχῃ, τὰς δ'

molti membri per pochi giorni. Questo provvedimento porta con sé il duplice vantaggio, di diminuire il timore dei ricchi per le loro rendite, anche se sono esclusi dalle indennità di presenza, che spettano ai poveri, e di migliorare assai i giudizi: infatti i ricchi, che non sarebbero disposti ad abbandonare i loro affari per molti giorni di seguito, sono disposti a farlo per pochi. Dove invece ci sono delle entrate regolari, non bisogna fare ciò che fanno ora i nostri demagoghi (distribuiscono i beni in eccedenza, e coloro che li ricevono ne chiedono sempre di nuovo: dare aiuto ai poveri in questo modo è voler riempire un vaso forato). Ma chi è sinceramente amante del popolo deve anche badare che esso non sia troppo povero, ché questa è la causa per cui le democrazie vanno male. Bisogna dunque industriarsi per ottenere un benessere duraturo. E poiché questo è utile anche ai ricchi, bisogna accumulare ciò che si ricava dalle entrate ordinarie e distribuirlo ai poveri, soprattutto se a ognuno può toccare quel tanto che gli permetta di acquistarsi un podere o, se ciò non è possibile, di avviare un commercio o un'attività agricola. Se però non può essere data a tutti questa possibilità, allora la distribuzione 1320b
deve essere fatta a turno per tribù o secondo un'altra divisione qualsiasi della città; nel frattempo i denari per pagare coloro che intervengono alle riunioni necessarie dovrebbero essere forniti dai ricchi, che in compenso sarebbero esonerati dalle contribuzioni inutili. Con una politica analoga a questa i Cartaginesi si sono reso amico il popolo. Essi mandano sempre qualcuno che proviene dal popolo nei dintorni,[18] dandogli così modo di diventare ricco. Se i maggiorenti hanno garbo e senno, si distribuiscono i poveri, dando loro mezzi necessari per spingerli ad attività lavorative. Sarebbe bene imitare anche i Tarantini i quali, mettendo in comune con i poveri il godimento delle proprietà private, si sono reso favorevole il popolo. Hanno diviso poi le cariche in elettive e sorteggiate, per rendere possibile l'accesso del popolo a quelle

[18] Cfr. n. 106 del II libro.

αἱρετὰς ἵνα πολιτεύωνται βέλτιον. ἔστι δὲ τοῦτο ποιῆσαι, καὶ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς μερίζοντας τοὺς μὲν κληρωτοὺς τοὺς δ' αἱρετούς. πῶς μὲν οὖν δεῖ τὰς δημοκρατίας κατασκευάζειν, εἴρηται.

Σχεδὸν δὲ καὶ περὶ τὰς ὀλιγαρχίας πῶς δεῖ φανερὸν 6
ἐκ τούτων. ἐκ τῶν ἐναντίων γὰρ δεῖ συνάγειν ἑκάστην ὀλιγαρχίαν, πρὸς τὴν ἐναντίαν δημοκρατίαν ἀναλογιζόμενον, τὴν μὲν εὔκρατον μάλιστα τῶν ὀλιγαρχιῶν καὶ πρώτην—αὕτη δ' ἐστὶν ἡ σύνεγγυς τῇ καλουμένῃ πολιτείᾳ, ⟨ἐν⟩ ᾗ δεῖ τὰ τιμήματα διαιρεῖν, τὰ μὲν ἐλάττω τὰ δὲ μείζω ποιοῦντας, ἐλάττω μὲν ἀφ' ὧν τῶν ἀναγκαίων μεθέξουσιν ἀρχῶν, μείζω δ' ἀφ' ὧν τῶν κυριωτέρων· τῷ τε κτωμένῳ τὸ τίμημα μετέχειν ἐξεῖναι τῆς πολιτείας, τοσούτου εἰσαγομένου τοῦ δήμου πλήθους διὰ τοῦ τιμήματος μεθ' οὗ κρείττονες ἔσονται τῶν μὴ μετεχόντων· ἀεὶ δὲ δεῖ παραλαμβάνειν ἐκ τοῦ βελτίονος δήμου τοὺς κοινωνούς. ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ἐχομένην ὀλιγαρχίαν ἐπιτείνοντας δεῖ μικρὸν κατασκευάζειν. τῇ δ' ἀντικειμένῃ τῇ τελευταίᾳ δημοκρατίᾳ, τῇ δυναστικωτάτῃ καὶ τυραννικωτάτῃ τῶν ὀλιγαρχιῶν, ὅσῳ περ χειρίστη, τοσούτῳ δεῖ πλείονος φυλακῆς. ὥσπερ γὰρ τὰ μὲν εὖ σώματα διακείμενα πρὸς ὑγίειαν καὶ πλοῖα τὰ πρὸς ναυτιλίαν καλῶς ἔχοντα τοῖς πλωτῆρσιν ἐπιδέχεται πλείους ἁμαρτίας ὥστε μὴ φθείρεσθαι δι' αὐτάς, τὰ δὲ νοσερῶς ἔχοντα τῶν σωμάτων καὶ τὰ τῶν πλοίων ἐκλελυμένα καὶ πλωτήρων τετυχηκότα φαύλων οὐδὲ τὰς μικρὰς δύναται φέρειν ἁμαρτίας, οὕτω καὶ τῶν πολιτειῶν αἱ χείρισται πλείστης δέονται

sorteggiate, servendosi invece delle elettive per un miglior governo.[19] È possibile ottenere questo scopo anche dividendo nell'ambito di una stessa carica i membri in elettivi e sorteggiati. Con il che si è detto come si devono fondare le democrazie.

6. Forse da ciò che precede è risultato chiaro anche il modo in cui si devono costituire le oligarchie. Ciascuna forma di oligarchia deve essere ricavata da termini contrari rispetto a quelli della democrazia, mettendo in corrispondenza alla forma contraria di democrazia la prima forma di oligarchia che è la meglio contemperata. Essa è affine al cosiddetto regime costituzionale, in cui bisogna dividere in due i censi rendendoli alcuni più tenui e altri più consistenti, tenui per le cariche necessarie e alti per quelle che detengono la parte maggiore del potere. A chi raggiunge il censo richiesto deve essere concesso di partecipare ai diritti politici, con la conseguenza che, per mezzo del censo, si assorbono entro l'ambito dei cittadini forniti di pieni diritti politici sempre nuovi membri che derivano dal popolo; il che fa sì che quelli che possono adire alle cariche saranno sempre più forti degli altri. E bisogna assorbire dalla parte migliore del popolo quelli che partecipano alla vita politica.

Il tipo immediatamente successivo di oligarchia deve essere costruito in modo analogo a quello testé descritto, con la sola leggera accentuazione dei caratteri che contraddistinguono quest'ultimo. La forma di oligarchia più autoritaria e più tirannica, corrispondente alla più estrema democrazia, è la peggiore e perciò ha bisogno di un'attenta sorveglianza adeguata. Come i corpi che godono buona salute e le navi che possono ben navigare sopportano molti errori dei marinai, senza esserne distrutte, mentre i corpi infermi e le navi rovinate e affidate a marinai incapaci non possono sopportare neppure i piccoli errori, così anche le peggiori forme di costi-

[19] Su Taranto cfr. nn. 12 e 68 del V libro.

1321a φυλακῆς. τὰς μὲν οὖν δημοκρατίας ὅλως ἡ πολυανθρωπία σῴζει (τοῦτο γὰρ ἀντίκειται πρὸς τὸ δίκαιον τὸ κατὰ τὴν ἀξίαν)· τὴν δ' ὀλιγαρχίαν δῆλον ὅτι τοὐναντίον ἀπὸ τῆς εὐταξίας δεῖ τυγχάνειν τῆς σωτηρίας.˙

Ἐπεὶ δὲ τέτταρα μὲν ἔστι μέρη μάλιστα τοῦ πλήθους, 7 γεωργικὸν βαναυσικὸν ἀγοραῖον θητικόν, τέτταρα δὲ τὰ χρήσιμα πρὸς πόλεμον, ἱππικὸν ὁπλιτικὸν ψιλὸν ναυτικόν, ὅπου μὲν συμβέβηκε τὴν χώραν εἶναι ἱππάσιμον, ἐνταῦθα μὲν εὐφυῶς ἔχει κατασκευάζειν τὴν ὀλιγαρχίαν ἰσχυράν (ἡ γὰρ σωτηρία τοῖς οἰκοῦσι διὰ ταύτης ἐστὶ τῆς δυνάμεως, αἱ δ' ἱπποτροφίαι τῶν μακρὰς οὐσίας κεκτημένων εἰσίν), ὅπου δ' ὁπλιτικήν, τὴν ἐχομένην ὀλιγαρχίαν (τὸ γὰρ ὁπλιτικὸν τῶν εὐπόρων ἐστὶ μᾶλλον ἢ τῶν ἀπόρων), ἡ δὲ ψιλὴ δύναμις καὶ ναυτικὴ δημοτικὴ πάμπαν. νῦν μὲν οὖν ὅπου τοιοῦτον πολὺ πλῆθος ἔστιν, ὅταν διαστῶσι, πολλάκις ἀγωνίζονται χεῖρον· δεῖ δὲ πρὸς τοῦτο φάρμακον παρὰ τῶν πολεμικῶν λαμβάνειν στρατηγῶν, οἳ συνδυάζουσι πρὸς τὴν ἱππικὴν δύναμιν καὶ τὴν ὁπλιτικὴν τὴν ἁρμόττουσαν τῶν ψιλῶν. ταύτῃ δ' ἐπικρατοῦσιν ἐν ταῖς διαστάσεσιν οἱ δῆμοι τῶν εὐπόρων· ψιλοὶ γὰρ ὄντες πρὸς ἱππικὴν καὶ ὁπλιτικὴν ἀγωνίζονται ῥᾳδίως.

τὸ μὲν οὖν ἐκ τούτων καθιστάναι ταύτην τὴν δύναμιν ἐφ' ἑαυτούς ἐστι καθιστάναι, δεῖ δὲ διῃρημένης τῆς ἡλικίας, καὶ τῶν μὲν ὄντων πρεσβυτέρων τῶν δὲ νέων, ἔτι μὲν ὄντας νέους τοὺς αὐτῶν υἱεῖς διδάσκεσθαι τὰς κούφας καὶ τὰς ψιλὰς ἐργασίας, ἐκκεκριμένους δὲ ἐκ παίδων ἀθλητὰς εἶναι αὐτοὺς τῶν ἔργων· τὴν δὲ μετάδοσιν γίνεσθαι τῷ πλήθει τοῦ πολιτεύματος ἤτοι καθάπερ εἴρηται

tuzione hanno bisogno della sorveglianza maggiore. In generale le democrazie trovano la loro salvezza nel gran numero 1321a
di cittadini che costituiscono la loro popolazione (che è l'opposto della giustizia secondo il merito); l'oligarchia, al contrario, trova chiaramente la salvezza nel buon ordinamento.

7. Poiché quattro sono le parti più importanti di una popolazione, i contadini, gli operai, i commercianti e i salariati, e quattro i tipi di truppa che occorrono in guerra, la cavalleria, la fanteria pesante, la fanteria leggera e la marina, una regione adatta all'uso dei cavalli è la condizione per la costituzione di un'oligarchia forte (perché la sicurezza degli abitanti di questa regione risiede nella cavalleria, e l'allevamento dei cavalli è possibile solo a chi possiede grandi fondi). Una regione adatta all'azione della fanteria pesante è la condizione per l'oligarchia che succede immediatamente a quella precedente (perché il posto di soldato nella fanteria pesante può essere occupato solo da chi è ricco e non da chi è povero). La formazione di una fanteria leggera e della marina sono condizioni estremamente propizie per la democrazia. Ora dove c'è un gran numero di questi soldati, se sorge una lotta politica, gli oligarchi spesso soccombono. Per ovviare a questo inconveniente bisogna usare il rimedio al quale ricorrono i generali abili, che uniscono la cavalleria e la fanteria pesante a un conveniente contingente di fanteria leggera. Con quest'ultima che, avendo armature leggere, può combattere agevolmente contro la cavalleria e la fanteria pesante, il popolo riesce a dominare i ricchi. Il costituire una fanteria leggera di soli popolani vuol dire per gli oligarchi costituire una forza contro se stessi. Invece essendo due i gruppi di età, uno di giovani e uno di vecchi, bisogna insegnare ai figli degli oligarchi, mentre sono giovani, le pratiche della fanteria leggera; questi giovani, usciti dall'adolescenza, diventeranno a loro volta campioni in questo modo di combattere.

L'accesso del grosso della popolazione al governo è regolato in vari modi: o, come si è detto, stabilendo un certo cen-

πρότερον, τοῖς τὸ τίμημα κτωμένοις, ἢ καθάπερ Θηβαίοις, ἀποσχομένοις χρόνον τινὰ τῶν βαναύσων ἔργων, ἢ καθάπερ ἐν Μασσαλίᾳ κρίσιν ποιουμένους τῶν ἀξίων τῶν ἐν τῷ πολιτεύματι καὶ τῶν ἔξωθεν. ἔτι δὲ καὶ ταῖς ἀρχαῖς ταῖς κυριωτάταις, ἃς δεῖ τοὺς ἐν τῇ πολιτείᾳ κατέχειν, δεῖ προσκεῖσθαι λειτουργίας, ἵν' ἑκὼν ὁ δῆμος μὴ μετέχῃ καὶ συγγνώμην ἔχῃ τοῖς ἄρχουσιν ὡς μισθὸν πολὺν διδοῦσι τῆς ἀρχῆς. ἁρμόττει δὲ θυσίας τε εἰσιόντας ποιεῖσθαι μεγαλοπρεπεῖς καὶ κατασκευάζειν τι τῶν κοινῶν, ἵνα τῶν περὶ τὰς ἑστιάσεις μετέχων ὁ δῆμος καὶ τὴν πόλιν ὁρῶν κοσμουμένην τὰ μὲν ἀναθήμασι τὰ δὲ οἰκοδομήμασιν ἄσμενος ὁρᾷ μένουσαν τὴν πολιτείαν· συμβήσεται δὲ καὶ τοῖς γνωρίμοις εἶναι μνημεῖα τῆς δαπάνης. ἀλλὰ τοῦτο νῦν οἱ περὶ τὰς ὀλιγαρχίας οὐ ποιοῦσιν, ἀλλὰ τοὐναντίον· τὰ λήμματα γὰρ ζητοῦσιν οὐχ ἧττον ἢ τὴν τιμήν. διόπερ εὖ ἔχει λέγειν
1321b *ταύτας εἶναι δημοκρατίας μικράς. πῶς μὲν οὖν χρὴ καθιστάναι τὰς δημοκρατίας καὶ τὰς ὀλιγαρχίας, διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.*

Ἀκόλουθον δὲ τοῖς εἰρημένοις ἐστὶ τὸ διῃρῆσθαι καλῶς 8
τὰ περὶ τὰς ἀρχάς, πόσαι καὶ τίνες καὶ τίνων, καθάπερ εἴρηται καὶ πρότερον. τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαίων ἀρχῶν χωρὶς ἀδύνατον εἶναι πόλιν, τῶν δὲ πρὸς εὐταξίαν καὶ κόσμον ἀδύνατον οἰκεῖσθαι καλῶς. ἔτι δ' ἀναγκαῖον ἐν μὲν ταῖς μικραῖς ἐλάττους εἶναι τὰς ἀρχάς, ἐν δὲ ταῖς μεγάλαις πλείους, ὥσπερ τυγχάνει πρότερον εἰρημένον· ποίας οὖν ἁρμόττει συνάγειν καὶ ποίας χωρίζειν, δεῖ μὴ λανθά-

so che dà i diritti politici o, come a Tebe,[20] concedendoli a coloro che si sono astenuti per un certo tempo dai lavori manuali o, come a Marsiglia, in base a un giudizio di merito tanto su quelli che fanno già parte del governo, quanto su quelli che non ne fanno parte. Alle cariche più importanti, che spettano ai ceti dominanti dell'oligarchia, debbono poi essere connesse le liturgie, perché il popolo si astenga volentieri da quelle cariche e sia ben disposto verso coloro che le occupano e che devono sborsare tanto denaro per potervi accedere. Sarebbe opportuno che questi magistrati, entrando in carica, organizzassero grandiosi sacrifici e durante il loro mandato facessero costruire qualche opera pubblica, perché il popolo, prendendo parte ai banchetti e vedendo la città ornata di offerte votive e di monumenti, sia meglio disposto nei riguardi della permanenza del governo oligarchico; d'altra parte i ricchi lasceranno a questo modo un ricordo della loro liberalità. Invece gli attuali oligarchi non fanno questo, ma il contrario, perché cercano i guadagni non meno che gli onori, sicché si può ben dire che queste sono piccole democra- 1321b
zie. E tanto basti sulla costituzione delle democrazie e delle oligarchie.

8. Dopo ciò che precede è ora necessario determinare con cura alcune cose sul conto delle magistrature, cioè il loro numero, le loro specie, le loro competenze, come si è detto prima.[21] Senza le magistrature indispensabili la città non può sussistere, senza quelle che vigilano sul buon ordine e sul comportamento corretto la città non può vivere bene. Inoltre è necessario che nelle piccole città le magistrature siano in numero minore, nelle grandi in numero maggiore, come si è già avuto occasione di dire;[22] ora però bisogna mettere in luce quali cariche conviene assommare in una stessa persona e quali invece dare a persone diverse.

[20] Cfr. n. 34 del III libro.
[21] IV, 14, 1298a, 1 sgg.; 15, 1299a, 3 sgg.
[22] IV, 15, 1299a, 34 sgg.

νειν. πρώτη μὲν οὖν ἐπιμέλεια τῶν ἀναγκαίων ἡ περὶ τὴν ἀγοράν, ἐφ' ᾗ δεῖ τινα ἀρχὴν εἶναι τὴν ἐφορῶσαν περί τε τὰ συμβόλαια καὶ τὴν εὐκοσμίαν· σχεδὸν γὰρ ἀναγκαῖον πάσαις ταῖς πόλεσι τὰ μὲν ὠνεῖσθαι τὰ δὲ πωλεῖν πρὸς τὴν ἀλλήλων ἀναγκαίαν χρείαν, καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὑπογυιότατον πρὸς αὐτάρκειαν, δι' ἣν δοκοῦσιν εἰς μίαν πολιτείαν συνελθεῖν. ἑτέρα δὲ ἐπιμέλεια ταύτης ἐχομένη καὶ σύνεγγυς ἡ τῶν περὶ τὸ ἄστυ δημοσίων καὶ ἰδίων, ὅπως εὐκοσμία ᾖ, καὶ τῶν πιπτόντων οἰκοδομημάτων καὶ ὁδῶν σωτηρία καὶ διόρθωσις, καὶ τῶν ὁρίων τῶν πρὸς ἀλλήλους, ὅπως ἀνεγκλήτως ἔχωσιν, καὶ ὅσα τούτοις ἄλλα τῆς ἐπιμελείας ὁμοιότροπα. καλοῦσι δ' ἀστυνομίαν οἱ πλεῖστοι τὴν τοιαύτην ἀρχήν, ἔχει δὲ μόρια πλείω τὸν ἀριθμόν, ὧν ἑτέρους ἐφ' ἕτερα καθιστᾶσιν ἐν ταῖς πολυανθρωποτέραις πόλεσιν, οἷον τειχοποιοὺς καὶ κρηνῶν ἐπιμελητὰς καὶ λιμένων φύλακας. ἄλλη δ' ἀναγκαία τε καὶ παραπλησία ταύτῃ· περὶ τῶν αὐτῶν μὲν γάρ, ἀλλὰ περὶ τὴν χώραν ἐστὶ καὶ [τὰ] περὶ τὰ ἔξω τοῦ ἄστεως· καλοῦσι δὲ τοὺς ἄρχοντας τούτους οἱ μὲν ἀγρονόμους οἱ δ' ὑλωρούς. αὗται μὲν οὖν ἐπιμέλειαί εἰσι τούτων τρεῖς, ἄλλη δ' ἀρχὴ πρὸς ἣν αἱ πρόσοδοι τῶν κοινῶν ἀναφέρονται, παρ' ὧν φυλαττόντων μερίζονται πρὸς ἑκάστην διοίκησιν· καλοῦσι δ' ἀποδέκτας τούτους καὶ ταμίας. ἑτέρα δ' ἀρχὴ πρὸς ἣν ἀναγράφεσθαι δεῖ τά τε ἴδια συμβόλαια καὶ τὰς κρίσεις [ἐκ] τῶν δικαστηρίων· παρὰ δὲ τοῖς αὐτοῖς τούτοις καὶ τὰς γραφὰς τῶν δικῶν γίνεσθαι δεῖ καὶ τὰς εἰσαγωγάς. ἐνιαχοῦ μὲν οὖν μερίζουσι καὶ ταύτην εἰς πλείους, ἔστι δ' ⟨οὗ⟩ μία κυρία τούτων πάντων· καλοῦνται δὲ ἱερομνήμονες καὶ ἐπιστάται καὶ μνήμονες καὶ τούτοις ἄλλα ὀνόματα σύνεγγυς.

Tra le funzioni necessarie bisogna annoverare innanzitutto quella che sovrintende al mercato con il potere di sorvegliare i contratti e di mantenere l'ordine. Tutte le città, si può dire, hanno bisogno di vendere alcune cose e di comprarne altre, per soddisfare, con l'aiuto reciproco, i bisogni necessari, e proprio questo è il mezzo più rapido per raggiungere l'autosufficienza, per la quale gli uomini sembrano radunarsi in organismi politici unitari. Una carica che segue immediatamente a questa e ad essa è affine è quella che sovrintende ai beni cittadini pubblici e privati, cura il pubblico decoro, conserva e ripara edifici in rovina, pubbliche vie e i confini tra le diverse proprietà, perché non sorgano liti, e si prende cura di tutte le questioni affini, che possono rientrare sotto la sua competenza. Questa magistratura, che i più chiamano «sorveglianza sulla città»,[23] ha molti organi che, nelle città molto popolose, hanno competenze specifiche diverse, come gli addetti alle mura, i curatori delle fonti e le guardie dei porti. Affine a questa vi è un'altra magistratura necessaria che ha le stesse competenze, ma nella regione circostante e fuori della cinta cittadina; questi magistrati si chiamano magistrati dei campi o dei boschi. Oltre la magistratura testé enunciata, che ha tre distinte competenze, ve n'è un'altra alla quale vanno le pubbliche entrate che, da essa conservate, vengono poi divise per i vari bisogni dell'amministrazione; e questi magistrati vengono chiamati ricevitori e tesorieri.[24] Presso un'altra magistratura si devono registrare i contratti e le sentenze dei tribunali e devono essere depositate anche le accuse e le denunce.[25] In alcuni luoghi anche questa magistratura viene divisa in molte altre aventi ognuna una sfera di competenza più ristretta, mentre in altri tutti i compiti cadono sotto il dominio di una sola persona. A questi magistrati vengono dati i nomi di «sacri conservatori»,[26] di «sovrintendenti», di «conservatori» o altri nomi affini a questi.

[23] Cfr. *Costituzione di Atene* 50, 2.
[24] Cfr. *Costituzione di Atene* 48, 1-2; 47, 1; 60, 3.
[25] Cfr. *Costituzione di Atene* 4, 4; 8, 5; 43, 4; ecc.
[26] Cfr. *Costituzione di Atene* 30, 2.

μετὰ δὲ ταύτην ἐχομένη μὲν ἀναγκαιοτάτη δὲ σχεδὸν καὶ χαλεπωτάτη τῶν ἀρχῶν ἐστιν ἡ περὶ τὰς πράξεις τῶν καταδικασθέντων καὶ τῶν προτιθεμένων 1322a κατὰ τὰς ἐγγραφὰς καὶ περὶ τὰς φυλακὰς τῶν σωμάτων. χαλεπὴ μὲν οὖν ἐστι διὰ τὸ πολλὴν ἔχειν ἀπέχθειαν, ὥστε ὅπου μὴ μεγάλα ἔστι κερδαίνειν, οὔτ᾿ ἄρχειν ὑπομένουσιν αὐτὴν οὔθ᾿ ὑπομείναντες ἐθέλουσι πράττειν κατὰ τοὺς νόμους· ἀναγκαία δ᾿ ἐστίν, ὅτι οὐδὲν ὄφελος γίνεσθαι μὲν δίκας περὶ τῶν δικαίων, ταύτας δὲ μὴ λαμβάνειν τέλος, ὥστ᾿ εἰ μὴ γιγνομένων κοινωνεῖν ἀδύνατον ἀλλήλοις, καὶ πράξεων μὴ γιγνομένων. διὸ βέλτιον μὴ μίαν εἶναι ταύτην τὴν ἀρχήν, ἀλλ᾿ ἄλλους ἐξ ἄλλων δικαστηρίων, καὶ περὶ τὰς προθέσεις τῶν ἀναγεγραμμένων ὡσαύτως πειρᾶσθαι διαιρεῖν, ἔτι δ᾿ ἔνια πράττεσθαι καὶ τὰς ἀρχὰς τάς τε ἄλλας καὶ τὰς τῶν ἕνων μᾶλλον τὰς νέας, καὶ τὰς τῶν ἐνεστώτων ἑτέρας καταδικασάσης ἑτέραν εἶναι τὴν πραττομένην, οἷον ἀστυνόμους τὰς παρὰ τῶν ἀγορανόμων, τὰς δὲ παρὰ τούτων ἑτέρους. ὅσῳ γὰρ ἂν ἐλάττων ἀπέχθεια ἐνῇ τοῖς πραττομένοις, τοσούτῳ μᾶλλον λήψονται τέλος αἱ πράξεις· τὸ μὲν οὖν τοὺς αὐτοὺς εἶναι τοὺς καταδικάσαντας καὶ πραττομένους ἀπέχθειαν ἔχει διπλῆν, τὸ δὲ περὶ πάντων τοὺς αὐτοὺς ⟨ποιεῖ αὐτοὺς⟩ πολεμίους πᾶσιν. πολλαχοῦ δὲ δὴ διῄρηται καὶ ἡ φυλάττουσα πρὸς τὴν πραττομένην, οἷον Ἀθήνησιν ⟨ἡ⟩ τῶν Ἕνδεκα καλουμένων. διὸ

La magistratura successiva è forse la più necessaria e la più difficile: essa sovrintende all'esecuzione delle sentenze 1322a contro i condannati, alle procedure contro coloro che sono stati dichiarati pubblici debitori e alla vigilanza sui prigionieri.[27] Questa magistratura è difficile perché attira molto odio su chi la esercita, sicché laddove essa non permette lauti guadagni, nessuno la vuole esercitare e chi la esercita non vuole agire secondo le leggi. Eppure è necessaria, perché le sentenze perdono ogni utilità se non sono mandate ad effetto, e se la convivenza non è possibile senza giudizi, non lo sarà neppure se essi non sono eseguiti. Perciò sarebbe meglio che non fosse unica questa magistratura, ma che presso i vari tribunali vi fossero delle persone appositamente incaricate di far eseguire le pene di competenza di ciascuno di essi e una divisione del genere si dovrebbe tentare di fare per la notifica dei debitori pubblici. Inoltre alcune pene dovrebbero essere fatte eseguire da altre magistrature diverse da quelle che le hanno inflitte, le pene inflitte dai magistrati uscenti dovrebbero essere fatte eseguire da quelli entranti e, per le pene sentenziate da magistrati in carica, una magistratura dovrebbe infliggerle e l'altra farle eseguire: per esempio i sorveglianti urbani dovrebbero far eseguire le pene inflitte dai sorveglianti del mercato e altri magistrati quelle inflitte da questi. Quanto minore sarà l'odio per gli esecutori della sentenza, tanto più la pena sarà eseguita: far sì che la stessa persona condanni ed esegua la sentenza attira su di essa un doppio odio, mentre incaricare sempre le stesse persone dell'esecuzione delle condanne le rende odiose a tutti. Spesso la magistratura che custodisce i prigionieri è diversa da quella che esegue le sentenze, come ad Atene con la magistratura degli Undici, come viene chiamata.[28] Perciò sarebbe meglio suddividere anche

[27] Cfr. *Costituzione di Atene* 47, 2-5; 52, 1.

[28] Cfr. *Costituzione di Atene* 52, 1. Il testo tràdito dà questa notizia sugli Undici ateniesi, che a certi editori è parsa dubbia, perché di solito agli Undici venivano attribuiti compiti di custodia e di esecuzione: di conseguenza sono stati proposti emendamenti al testo.

βέλτιον καὶ ταύτην χωρίζειν, καὶ τὸ ⟨αὐτὸ⟩ σόφισμα ζητεῖν καὶ περὶ ταύτην. ἀναγκαία μὲν γάρ ἐστιν οὐχ ἧττον τῆς εἰρημένης, συμβαίνει δὲ τοὺς μὲν ἐπιεικεῖς φεύγειν μάλιστα ταύτην τὴν ἀρχήν, τοὺς δὲ μοχθηροὺς οὐκ ἀσφαλὲς ποιεῖν κυρίους· αὐτοὶ γὰρ δέονται φυλακῆς μᾶλλον ἢ φυλάττειν ἄλλους δύνανται. διὸ δεῖ μὴ μίαν ἀποτεταγμένην ἀρχὴν εἶναι πρὸς αὐτούς, μηδὲ συνεχῶς τὴν αὐτήν, ἀλλὰ τῶν τε νέων, ὅπου τις ἐφήβων ἢ φρουρῶν ἔστι τάξις, καὶ τῶν ἀρχῶν δεῖ κατὰ μέρη ποιεῖσθαι τὴν ἐπιμέλειαν ἑτέρους.

ταύτας μὲν οὖν τὰς ἀρχὰς ὡς ἀναγκαιοτάτας θετέον εἶναι πρώτας, μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἀναγκαίας μὲν οὐθὲν ἧττον, ἐν σχήματι δὲ μείζονι τεταγμένας· καὶ γὰρ ἐμπειρίας καὶ πίστεως δέονται πολλῆς. τοιαῦται δ' εἶεν ἂν αἵ τε περὶ τὴν φυλακὴν τῆς πόλεως, καὶ ὅσαι τάττονται πρὸς τὰς πολεμικὰς χρείας. δεῖ δὲ καὶ ἐν εἰρήνῃ καὶ ἐν πολέμῳ πυλῶν τε καὶ τειχῶν φυλακῆς ὁμοίως ἐπιμελητὰς εἶναι καὶ ἐξετάσεως καὶ συντάξεως τῶν πολιτῶν. ἔνθα μὲν οὖν ἐπὶ πᾶσι τούτοις ἀρχαὶ πλείους εἰσίν, ἔνθα δ' ἐλάττους, οἷον ἐν ταῖς μικραῖς πόλεσι μία περὶ πάντων. καλοῦσι δὲ στρατηγοὺς καὶ πολεμάρχους
1322b τοὺς τοιούτους. ἔτι δὲ κἂν ὦσιν ἱππεῖς ἢ ψιλοὶ ἢ τοξόται ἢ ναυτικόν, καὶ ἐπὶ τούτων ἑκάστων ἐνίοτε καθίσταται ἀρχή, αἳ καλοῦνται ναυαρχίαι καὶ ἱππαρχίαι καὶ ταξιαρχίαι, καὶ κατὰ μέρος δὲ αἱ ὑπὸ ταύτας τριηραρχίαι καὶ λοχαγίαι καὶ φυλαρχίαι καὶ ὅσα τούτων μόρια. τὸ δὲ πᾶν ἕν τι τούτου ἐστὶν εἶδος, ἐπιμελείας πολεμικῶν.

περὶ μὲν οὖν ταύτην τὴν ἀρχὴν ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον· ἐπεὶ δὲ ἔνιαι τῶν ἀρχῶν, εἰ καὶ μὴ πᾶσαι, διαχειρίζουσι πολλὰ τῶν κοινῶν, ἀναγ-

[29] Gli efebi erano i giovani dai diciotto ai vent'anni, cioè nel periodo di preparazione alla vita del cittadino e del soldato. Nel 335/4 l'efebia diventò un'istituzione precisa, con l'impiego totale di tutti i giovani adatti.

questa magistratura e cercare un qualche espediente. La custodia dei prigionieri è una funzione non meno necessaria della precedente, eppure gli uomini perbene la evitano e, d'altra parte, non dà nessuna sicurezza l'affidarla a persone disoneste che, lungi dall'esser in grado di sorvegliare gli altri, avrebbero bisogno esse stesse di essere sorvegliate. Perciò bisogna che non ci sia una sola magistratura votata a questo compito, né esso deve toccare sempre alla stessa: deve spettare ai giovani, laddove ci sia un corpo di efebi[29] o di guardie, e alle varie magistrature a turno.

Le magistrature testé esaminate devono essere considerate per prime, perché sono le più necessarie; dopo di esse ne vengono altre non meno necessarie, ma più elevate, perché richiedono molta esperienza e fedeltà. Esse sarebbero quelle che concernono la difesa della città e la preparazione alla guerra. In pace come in guerra bisogna che ci siano dei magistrati incaricati della vigilanza delle porte e delle mura della città, del controllo dei cittadini e del loro inquadramento. Alcune città hanno parecchie magistrature per tutte queste funzioni, altre meno, come nelle piccole città, dove una sola persona le accumula in sé tutte. Le persone cui sono affidati questi compiti si chiamano strateghi e polemarchi. Se poi vi sono 1322b
dei cavalieri, dei fanti leggeri, degli arcieri o dei marinai, a volte si stabiliscono delle cariche per il comando di ciascuno di questi reparti, e a esse si danno i nomi di navarchie, ipparchie, tassiarchie, sotto le quali si istituiscono le trierarchie, locaghie, filarchie e altre del genere.[30] Ma la totalità di tutte queste cose costituisce l'oggetto specifico di una funzione: la sovrintendenza alla guerra.

Così stanno le cose per questa magistratura. Poiché alcune magistrature, se non tutte, amministrano parecchio dena-

[30] Tra queste cariche militari, in particolare i tassiarchi erano comandanti dei reparti di opliti, i filarchi erano l'equivalente dei tassiarchi per le formazioni di cavalleria. Gli ipparchi erano i comandanti generali della cavalleria, i trierarchi i comandanti di una trireme, agli ordini del navarco. Sui locaghi cfr. n. 28 del III libro.

καῖον ἑτέραν εἶναι τὴν ληψομένην λογισμὸν καὶ προσευθυνοῦσαν, αὐτὴν μηθὲν διαχειρίζουσαν ἕτερον· καλοῦσι δὲ τούτους οἱ μὲν εὐθύνους οἱ δὲ λογιστὰς οἱ δ' ἐξεταστὰς οἱ δὲ συνηγόρους. παρὰ πάσας δὲ ταύτας τὰς ἀρχὰς ἡ μάλιστα κυρία πάντων ἐστίν· ἡ γὰρ αὐτὴ πολλάκις ἔχει τὸ τέλος καὶ τὴν εἰσφορὰν ἢ προκάθηται τοῦ πλήθους, ὅπου κύριός ἐστιν ὁ δῆμος· δεῖ γὰρ εἶναι τὸ συνάγον τὸ κύριον τῆς πολιτείας. καλεῖται δὲ ἔνθα μὲν πρόβουλοι διὰ τὸ προβουλεύειν, ὅπου δὲ πλῆθός ἐστι, βουλὴ μᾶλλον. αἱ μὲν οὖν πολιτικαὶ τῶν ἀρχῶν σχεδὸν τοσαῦταί τινές εἰσιν· ἄλλο δ' εἶδος ἐπιμελείας ἡ περὶ τοὺς θεούς, οἷον ἱερεῖς τε καὶ ἐπιμεληταὶ τῶν περὶ τὰ ἱερὰ τοῦ σῴζεσθαί τε τὰ ὑπάρχοντα καὶ ἀνορθοῦσθαι τὰ πίπτοντα τῶν οἰκοδομημάτων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα τέτακται πρὸς τοὺς θεούς. συμβαίνει δὲ τὴν ἐπιμέλειαν ταύτην ἐνιαχοῦ μὲν εἶναι μίαν, οἷον ἐν ταῖς μικραῖς πόλεσιν, ἐνιαχοῦ δὲ πολλὰς καὶ κεχωρισμένας τῆς ἱερωσύνης, οἷον ἱεροποιοὺς καὶ ναοφύλακας καὶ ταμίας τῶν ἱερῶν χρημάτων. ἐχομένη δὲ ταύτης ἡ πρὸς τὰς θυσίας ἀφωρισμένη τὰς κοινὰς πάσας, ὅσας μὴ τοῖς ἱερεῦσιν ἀποδίδωσιν ὁ νόμος, ἀλλ' ἀπὸ τῆς κοινῆς ἑστίας ἔχουσι τὴν τιμήν· καλοῦσι δ' οἱ μὲν ἄρχοντας τούτους οἱ δὲ βασιλεῖς οἱ δὲ πρυτάνεις.

αἱ μὲν οὖν ἀναγκαῖαι ἐπιμέλειαί εἰσι περὶ τούτων, ὡς εἰπεῖν συγκεφαλαιωσαμένους, περί τε τὰ δαιμόνια καὶ τὰ πολεμικὰ καὶ περὶ τὰς προσόδους καὶ τὰ ἀναλισκόμενα, καὶ περὶ

ro pubblico, è necessario che vi sia un'altra magistratura che riceve i conti e li esamina senza amministrare essa stessa direttamente il denaro. I componenti di questa magistratura ricevono i nomi di uditori, contabili, ispettori o avvocati del fisco.[31]

Ma oltre tutte queste magistrature ve n'è una che ha la massima autorità su tutte le altre. Spesso la medesima magistratura ha il potere di proporre una delibera e di eseguirla, oltre a presiedere l'assemblea popolare, laddove il popolo è sovrano. Perché deve essere la massima autorità dell'ordine costituzionale che convoca il popolo. In alcuni luoghi i membri di questa magistratura sono chiamati probuli,[32] in quanto hanno il compito di preparare le delibere, ma dove il popolo ha il potere questa magistratura si chiama di preferenza consiglio.

Le magistrature politiche sono quasi tutte qui. A un'altra specie appartengono le magistrature che si occupano degli affari relativi agli dèi, come i sacerdoti e gl'incaricati delle cose sacre,[33] che hanno il compito di badare alla conservazione dei templi esistenti, alla riparazione di quelli cadenti e a tutte le altre faccende che si riconnettono al culto degli dèi. In un luogo questo incarico è devoluto a una sola magistratura, come nelle piccole città, mentre in un altro il sacerdozio è diviso in molte funzioni separate, per esempio quella dei sacrificatori, dei guardiani del tempio e dei tesorieri del tempio. Accanto a questa c'è la magistratura che sovrintende alla celebrazione di tutti i sacrifici pubblici che la legge non affida ai sacerdoti, ma che hanno l'onore di essere celebrati sull'altare della città; i magistrati che vi sovrintendono si chiamano arconti, re o pritani.

Per sommi capi, gli uffici necessari alle città sono quelli che si occupano di culto, guerra, entrate e spese, mercato,

[31] Cfr. *Costituzione di Atene* 48, 4-5; 54, 2.
[32] Sui probuli cfr. la n. 54 del IV libro.
[33] Cfr. per es. *Costituzione di Atene* 54, 6.

ἀγορὰν καὶ περὶ τὸ ἄστυ καὶ λιμένας καὶ τὴν χώραν, ἔτι περὶ τὰ δικαστήρια, καὶ συναλλαγμάτων ἀναγραφὰς καὶ πράξεις καὶ φυλακὰς καὶ ἐπιλογισμούς τε καὶ ἐξετάσεις καὶ προσευθύνας τῶν ἀρχόντων, καὶ τέλος αἱ περὶ τὸ βουλευόμενόν εἰσι ⟨περὶ⟩ τῶν κοινῶν· ἴδιαι δὲ ταῖς σχολαστικωτέραις καὶ μᾶλλον εὐημερούσαις πόλεσιν, ἔτι δὲ φροντιζούσαις εὐκοσμίας, γυναικονομία νομοφυλακία παιδονομία
1323a γυμνασιαρχία, πρὸς δὲ τούτοις περὶ ἀγῶνας ἐπιμέλεια γυμνικοὺς καὶ Διονυσιακούς, κἂν εἴ τινας ἑτέρας συμβαίνει τοιαύτας γίνεσθαι θεωρίας. τούτων δ' ἔνιαι φανερῶς εἰσιν οὐ δημοτικαὶ τῶν ἀρχῶν, οἷον γυναικονομία καὶ παιδονομία· τοῖς γὰρ ἀπόροις ἀνάγκη χρῆσθαι καὶ γυναιξὶ καὶ παισὶν ὥσπερ ἀκολούθοις διὰ τὴν ἀδουλίαν. τριῶν δ' οὐσῶν ἀρχῶν καθ' ἃς αἱροῦνταί τινες ἀρχὰς τὰς κυρίους, νομοφυλάκων προβούλων βουλῆς, οἱ μὲν νομοφύλακες ἀριστοκρατικόν, ὀλιγαρχικὸν δ' οἱ πρόβουλοι, βουλὴ δὲ δημοτικόν. περὶ μὲν οὖν τῶν ἀρχῶν, ὡς ἐν τύπῳ, σχεδὸν εἴρηται περὶ πασῶν.

città, porto, territorio, e poi tribunali, registrazioni dei contratti, esecuzioni delle sentenze, vigilanza sui detenuti, controllo dei conti, ispezione e rendiconto dei magistrati e infine quelle addette all'organo deliberativo sulle faccende d'interesse comune. Le città più calme e prospere, e che si preoccupano anche della buona condotta, hanno sorveglianti sulle donne, guardiani delle leggi, sovrintendenti ai ragazzi, capi dei ginnasi e, oltre a ciò, sovrintendenti agli agoni ginnici e 1323a
dionisiaci[34] e altre rappresentazioni del genere. Alcune di queste magistrature, come quella preposta alla sorveglianza delle donne e dei fanciulli, non sono evidentemente democratiche, perché i poveri sono costretti, per mancanza di schiavi, a servirsi delle donne e dei bambini come di servi. Tre sono le magistrature dalle direttive delle quali dipende in certe città l'elezione delle magistrature supreme, quella dei custodi della legge, quella dei probuli e il consiglio; di queste la prima ha carattere aristocratico, la seconda carattere oligarchico e la terza carattere democratico. E con questo si è parlato, per sommi capi, forse di tutte le magistrature.

[34] Sui sorveglianti delle donne e dei bambini cfr. cap. 15 del libro IV; sui guardiani della legge cfr. n. 55 del IV libro. Sugli agoni in onore di Dioniso cfr. per es. *Costituzione di Atene* 57, 1.

H

Περὶ δὲ πολιτείας ἀρίστης τὸν μέλλοντα ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν ζήτησιν ἀνάγκη διορίσασθαι πρῶτον τίς αἱρετώτατος βίος. ἀδήλου γὰρ ὄντος τούτου καὶ τὴν ἀρίστην ἀναγκαῖον ἄδηλον εἶναι πολιτείαν· ἄριστα γὰρ πράττειν προσήκει τοὺς ἄριστα πολιτευομένους ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς, ἐὰν μή τι γίγνηται παράλογον. διὸ δεῖ πρῶτον ὁμολογεῖσθαι τίς ὁ πᾶσιν ὡς εἰπεῖν αἱρετώτατος βίος, μετὰ δὲ τοῦτο πότερον κοινῇ καὶ χωρὶς ὁ αὐτὸς ἢ ἕτερος. νομίσαντας οὖν ἱκανῶς πολλὰ λέγεσθαι καὶ τῶν ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις περὶ τῆς ἀρίστης ζωῆς, καὶ νῦν χρηστέον αὐτοῖς. ὡς ἀληθῶς γὰρ πρός γε μίαν διαίρεσιν οὐδεὶς ἀμφισβητήσειεν ἂν ὡς οὐ, τριῶν οὐσῶν μερίδων, τῶν τε ἐκτὸς καὶ τῶν ἐν τῷ σώματι καὶ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ, πάντα ταῦτα ὑπάρχειν τοῖς μακαρίοις χρή. οὐδεὶς γὰρ ἂν φαίη μακάριον τὸν μηθὲν μόριον ἔχοντα ἀνδρείας μηδὲ σωφροσύνης μηδὲ δικαιοσύνης μηδὲ φρονήσεως, ἀλλὰ δεδιότα μὲν τὰς παραπετομένας μυίας, ἀπεχόμενον δὲ μηθενός, ἂν ἐπιθυμήσῃ τοῦ φαγεῖν ἢ πιεῖν, τῶν ἐσχάτων, ἕνεκα δὲ τεταρτημορίου διαφθείροντα τοὺς φιλτάτους φίλους, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὴν διάνοιαν

[1] Cfr. n. 90 del III libro.

[2] Si tratta di una formula molto simile a quella usata nell'*Etica nicomachea* (cfr. n. 24 del I libro). Anche qui, come negli altri luoghi della *Politica* (cfr. nn. 22 e 24 del I libro e 40 del III), nei quali si fa riferimento ai «discorsi essoterici», non è facile capire se Aristotele alluda a opere proprie, di natura diversa rispetto a quelle nelle quali compare il rinvio, a

LIBRO SETTIMO

1. Per condurre la ricerca sulla costituzione migliore[1] come si deve bisogna determinare prima il tipo di vita preferibile. Fino a che questo non viene messo in luce, resterà oscuro anche quale sia la costituzione migliore, perché normalmente riescono meglio quelli che hanno il sistema politico migliore entro le condizioni date, a meno di qualcosa d'imponderabile. Perciò bisogna prima di tutto stabilire quale tipo di vita sia, diciamo, preferibile per tutti, poi se sia il medesimo o no per un uomo singolarmente preso e per una comunità. Poiché crediamo che molte delle cose che si dicono anche nei discorsi essoterici[2] sul miglior tipo di vita siano sufficienti, bisogna anche ora farvi ricorso. In verità nessuno solleverebbe obiezioni se, divisi i beni in tre parti, secondo una delle classificazioni, quelli esterni, quelli del corpo e quelli dell'anima, dicessimo che le persone beate debbono possederli tutti e tre.[3] Nessuno direbbe beato chi non ha un briciolo di coraggio, di temperanza, di giustizia, di saggezza, ma temesse le mosche che gli ronzano intorno, non fosse capace di astenersi dai peggiori eccessi quando è in preda ai desideri di mangiare e di bere, per due soldi vendesse gli amici più cari

modi di parlare non tecnici, a scritti anche altrui dati per noti, a tipi di discussioni correnti. Ma gran parte degli interpreti vede qui un rinvio al *Protreptico*, uno scritto perduto, dedicato al principe cipriota Temisone, per esortarlo alla filosofia.

[3] *Etica nicomachea* I, 8, 1098b, 12; *Etica eudemia* II, 1, 1218b, 32. La medesima classificazione era usata da Platone nel *Filebo* (48e) e nelle *Leggi* (V, 743e).

οὕτως ἄφρονα καὶ διεψευσμένον ὥσπερ τι παιδίον ἢ μαινόμενον. ἀλλὰ ταῦτα μὲν λεγόμενα ὥσπερ πάντες ἂν συγχωρήσειαν, διαφέρονται δ' ἐν τῷ ποσῷ καὶ ταῖς ὑπεροχαῖς. τῆς μὲν γὰρ ἀρετῆς ἔχειν ἱκανὸν εἶναι νομίζουσιν ὁποσονοῦν, πλούτου δὲ καὶ χρημάτων καὶ δυνάμεως καὶ δόξης καὶ πάντων τῶν τοιούτων εἰς ἄπειρον ζητοῦσι τὴν ὑπερβολήν. ἡμεῖς δὲ αὐτοῖς ἐροῦμεν ὅτι ῥᾴδιον μὲν περὶ τούτων καὶ διὰ τῶν ἔργων λαμβάνειν τὴν πίστιν, ὁρῶντας ὅτι κτῶνται καὶ φυλάττουσιν οὐ τὰς ἀρετὰς τοῖς ἐκτὸς ἀλλ' ἐκεῖνα ταύταις,
1323b καὶ τὸ ζῆν εὐδαιμόνως, εἴτ' ἐν τῷ χαίρειν ἐστὶν εἴτ' ἐν ἀρετῇ τοῖς ἀνθρώποις εἴτ' ἐν ἀμφοῖν, ὅτι μᾶλλον ὑπάρχει τοῖς τὸ ἦθος μὲν καὶ τὴν διάνοιαν κεκοσμημένοις εἰς ὑπερβολήν, περὶ δὲ τὴν ἔξω κτῆσιν τῶν ἀγαθῶν μετριάζουσιν, ἢ τοῖς ἐκεῖνα μὲν κεκτημένοις πλείω τῶν χρησίμων, ἐν δὲ τούτοις ἐλλείπουσιν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν λόγον σκοπουμένοις εὐσύνοπτόν ἐστιν. τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς ἔχει πέρας, ὥσπερ ὄργανόν τι, πᾶν τε τὸ χρήσιμον εἴς τι· ὧν τὴν ὑπερβολὴν ἢ βλάπτειν ἀναγκαῖον ἢ μηθὲν ὄφελος εἶναι τοῖς ἔχουσιν, τῶν δὲ περὶ ψυχὴν ἕκαστον ἀγαθῶν, ὅσῳ περ ἂν ὑπερβάλλῃ, τοσούτῳ μᾶλλον χρήσιμον εἶναι, εἰ δεῖ καὶ τούτοις ἐπιλέγειν μὴ μόνον τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ τὸ χρήσιμον. ὅλως τε δῆλον ὡς ἀκολουθεῖν φήσομεν τὴν διάθεσιν τὴν ἀρίστην ἑκάστου πράγματος πρὸς ἄλληλα κατὰ τὴν ὑπεροχὴν ἥνπερ εἴληχε ταῦτα ὧν φαμεν αὐτὰς εἶναι διαθέσεις [ταύτας]. ὥστ' εἴπερ ἐστὶν ἡ ψυχὴ καὶ τῆς κτήσεως καὶ τοῦ σώματος τιμιώτερον καὶ ἁπλῶς καὶ ἡμῖν, ἀνάγκη καὶ τὴν διάθεσιν τὴν ἀρίστην ἑκάστου ἀνάλογον τούτων ἔχειν. ἔτι δὲ τῆς ψυχῆς ἕνεκεν ταῦτα πέφυκεν αἱρετὰ καὶ δεῖ πάντας αἱρεῖσθαι τοὺς εὖ φρονοῦντας, ἀλλ' οὐκ ἐκείνων ἕνεκεν τὴν ψυχήν.

ὅτι μὲν οὖν ἑκάστῳ τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσοῦτον

e fosse anche nel pensiero così insensato e confuso da sembrare un bambino o un pazzo.

Queste cose basta enunciarle, perché tutti le ammettano; i dissensi incominciano quando si tratta di stabilire le distinzioni quantitative degli elementi che entrano a costituire la felicità e la loro importanza. Si ritiene sufficiente una qualsiasi quantità di virtù, ma si cercano senza limite quantità illimitate di ricchezza, di beni, di potenza, di fama e di cose del genere. Noi diremo a quelli che sostengono queste tesi che anche su queste cose è facile formarsi una credenza, basandoci sui fatti: basta vedere che i beni esterni si acquistano e si conservano con la pratica delle virtù, mentre con quelli non si acquistano queste. E la vita felice, consista essa per gli uomi- 1323b
ni nel godimento o nella virtù o nell'una e nell'altra cosa, spetta più a coloro che hanno carattere e intelligenza ben fatti oltre la misura ordinaria, ma posseggono in misura moderata i beni esterni, che a coloro che hanno questi beni più di quanto sia utile, ma scarseggiano di quelli; il che è evidente, anche quando si esamini la questione con il ragionamento. I beni esterni, come uno strumento, hanno un limite[4] e tutto ciò che è utile lo è per qualcosa; l'eccesso di quei beni necessariamente è dannoso o inutile per chi li possiede. I beni dell'anima, invece, quanto più si sovrabbonda di ciascuno di essi tanto più sono utili, se in essi si deve considerare oltre la bellezza anche l'utilità. In generale possiamo dire che le disposizioni delle cose stanno tra loro come le cose delle quali sono disposizioni. Così se l'anima, e per noi e in assoluto, è cosa più degna dei beni esterni e del corpo, è necessario che anche la migliore disposizione di ciascuna di queste cose stia con la migliore disposizione delle altre nello stesso rapporto in cui stanno le cose. Inoltre quei beni si scelgono ponendo l'anima come fine e le persone assennate fanno appunto così e si guardano bene dal sottomettere l'anima a quei beni. Resti dunque stabilito tra noi che ciascuno merita tanta felicità

[4] Cfr. I, 8, 1256b, 35 sgg.

ὅσον περ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν κατὰ ταύτας, ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν, μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένοις, ὃς εὐδαίμων μέν ἐστι καὶ μακάριος, δι᾿ οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι᾿ αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν, ἐπεὶ καὶ τὴν εὐτυχίαν τῆς εὐδαιμονίας διὰ ταῦτ᾿ ἀναγκαῖον ἑτέραν εἶναι (τῶν μὲν γὰρ ἐκτὸς ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς αἴτιον ταὐτόματον καὶ ἡ τύχη, δίκαιος δ᾿ οὐδεὶς οὐδὲ σώφρων ἀπὸ τύχης οὐδὲ διὰ τὴν τύχην ἐστίν)· ἐχόμενον δ᾿ ἐστὶ καὶ τῶν αὐτῶν λόγων δεόμενον καὶ πόλιν εὐδαίμονα τὴν ἀρίστην εἶναι καὶ πράττουσαν καλῶς. ἀδύνατον δὲ καλῶς πράττειν τοῖς μὴ τὰ καλὰ πράττουσιν· οὐθὲν δὲ καλὸν ἔργον οὔτ᾿ ἀνδρὸς οὔτε πόλεως χωρὶς ἀρετῆς καὶ φρονήσεως· ἀνδρεία δὲ πόλεως καὶ δικαιοσύνη καὶ φρόνησις ⟨καὶ σωφροσύνη⟩ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν καὶ μορφὴν ὧν μετασχὼν ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων λέγεται ⟨ἀνδρεῖος καὶ⟩ δίκαιος καὶ φρόνιμος καὶ σώφρων. ἀλλὰ γὰρ ταῦτα μὲν ἐπὶ τοσοῦτον ἔστω πεφροιμιασμένα τῷ λόγῳ· οὔτε γὰρ μὴ θιγγάνειν αὐτῶν δυνατόν, οὔτε πάντας τοὺς οἰκείους ἐπεξελθεῖν ἐνδέχεται λόγους, ἑτέρας γάρ ἐστιν ἔργον σχολῆς ταῦτα· νῦν δὲ ὑποκείσθω τοσοῦτον, ὅτι βίος μὲν ἄριστος, καὶ χωρὶς ἑκάστῳ καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσιν, ὁ μετ᾿ ἀρετῆς **1324a** κεχορηγημένης ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε μετέχειν τῶν κατ᾿ ἀρετὴν πράξεων, πρὸς δὲ τοὺς ἀμφισβητοῦντας, ἐάσαντας ἐπὶ τῆς νῦν μεθόδου, διασκεπτέον ὕστερον, εἴ τις τοῖς εἰρημένοις τυγχάνει μὴ πειθόμενος.

Πότερον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν τὴν αὐτὴν εἶναι φατέον 2 ἑνός τε ἑκάστου τῶν ἀνθρώπων καὶ πόλεως ἢ μὴ τὴν αὐτήν, λοιπόν ἐστιν εἰπεῖν. φανερὸν δὲ καὶ τοῦτο. πάντες γὰρ ἂν ὁμολογήσειαν εἶναι τὴν αὐτήν. ὅσοι γὰρ ἐν πλούτῳ τὸ ζῆν εὖ τίθενται ἐφ᾿ ἑνός, οὗτοι καὶ τὴν πόλιν ὅλην, ἐάν ᾖ πλουσία, μακαρίζουσιν· ὅσοι τε τὸν τυραννικὸν βίον μάλιστα τιμῶσιν, οὗτοι καὶ πόλιν τὴν πλείστων ἄρχουσαν εὐδαιμονεστάτην ἂν εἶναι φαῖεν· εἴ τέ τις τὸν ἕνα δι᾿ ἀρετὴν ἀποδέχεται, καὶ πόλιν εὐδαιμονεστέραν φήσει τὴν σπουδαιοτέραν. ἀλλὰ

per quanta virtù, saggezza e capacità di agire in conformità a virtù e saggezza egli possiede; e ne chiamiamo a testimonio la divinità che è felice e beata non per beni esteriori, ma per se stessa e per quello che è per natura. Perciò necessariamente la buona fortuna è diversa dalla felicità, in quanto dei beni esteriori all'anima causa può essere il caso o la sorte, mentre nessuno è giusto o temperante per caso o per sorte. Di conseguenza, e per le stesse ragioni, possiamo anche dire che è felice la città migliore e che è meglio disposta. È impossibile che sia ben disposto chi non compie buone azioni, e nessuna buona azione, né di un individuo né di una città, può realizzarsi senza virtù e saggezza. Il coraggio, la giustizia, la saggezza di una città hanno la stessa capacità e forma di quelle cose la cui presenza in un privato individuo fa sì che lo si dica giusto, saggio e temperante. Prendiamo quel che abbiamo detto come proemio a ciò che ora intendiamo dire; e non era possibile né passare sotto silenzio le cose or ora dette, né svolgerle con tutta l'ampiezza che avrebbero richiesto, perché costituiscono l'argomento di un'altra trattazione. Ora resti però stabilito questo: che la vita migliore, e per l'individuo singolarmente preso e per le città come collettività, è la vita retta dalla virtù accompagnata da mezzi che rendano possibi- 1324a
le la partecipazione a opere virtuose. La risposta a coloro che ancora avessero dei dubbi non può essere data nel corso di questa ricerca, ma verrà fornita in un'ulteriore discussione, se in quel che si sarà detto ci sarà qualcosa di non convincente.

2. Resta ora da vedere se siano identiche la felicità dell'individuo singolo e quella della città nel suo complesso. Ma la risposta è evidente: tutti ammetteranno trattarsi della stessa cosa. Quanti pongono la felicità individuale nella ricchezza, ammettono anche che la città nel suo complesso è beata quando è ricca; quanti apprezzano più di ogni altra la vita tirannica dovrebbero sostenere anche che la città più felice è quella che domina il maggior numero; e se si approva un individuo per la sua virtù, si affermerà che la città migliore è la più felice.

ταῦτ' ἤδη δύο ἐστὶν ἃ δεῖται σκέψεως, ἓν μὲν πότερος αἱρετώτερος βίος, ὁ διὰ τοῦ συμπολιτεύεσθαι καὶ κοινωνεῖν πόλεως ἢ μᾶλλον ὁ ξενικὸς καὶ τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἀπολελυμένος, ἔτι δὲ τίνα πολιτείαν θετέον καὶ ποίαν διάθεσιν πόλεως ἀρίστην, εἴτε πᾶσιν ὄντος αἱρετοῦ ⟨τοῦ⟩ κοινωνεῖν πόλεως εἴτε καὶ τισὶ μὲν μὴ τοῖς δὲ πλείστοις. ἐπεὶ δὲ τῆς πολιτικῆς διανοίας καὶ θεωρίας τοῦτ' ἐστὶν ἔργον, ἀλλ' οὐ τὸ περὶ ἕκαστον αἱρετόν, ἡμεῖς δὲ ταύτην προῃρήμεθα νῦν τὴν σκέψιν, ἐκεῖνο μὲν πάρεργον ἂν εἴη, τοῦτο δὲ ἔργον τῆς μεθόδου ταύτης. ὅτι μὲν οὖν ἀναγκαῖον εἶναι πολιτείαν ἀρίστην ταύτην ⟨τὴν⟩ τάξιν καθ' ἣν κἂν ὁστισοῦν ἄριστα πράττοι καὶ ζῴη μακαρίως, φανερόν ἐστιν· ἀμφισβητεῖται δὲ παρ' αὐτῶν τῶν ὁμολογούντων τὸν μετ' ἀρετῆς εἶναι βίον αἱρετώτατον πότερον ὁ πολιτικὸς καὶ πρακτικὸς βίος αἱρετὸς ἢ μᾶλλον ὁ πάντων τῶν ἐκτὸς ἀπολελυμένος, οἷον θεωρητικός τις, ὃν μόνον τινές φασιν εἶναι φιλοσόφου. σχεδὸν γὰρ τούτους τοὺς δύο βίους τῶν ἀνθρώπων οἱ φιλοτιμότατοι πρὸς ἀρετὴν φαίνονται προαιρούμενοι, καὶ τῶν προτέρων καὶ τῶν νῦν· λέγω δὲ δύο τόν τε πολιτικὸν καὶ τὸν φιλόσοφον. διαφέρει δὲ οὐ μικρὸν ποτέρως ἔχει τὸ ἀληθές· ἀνάγκη γὰρ τόν γε εὖ φρονοῦντα πρὸς τὸν βελτίω σκοπὸν συντάττεσθαι, καὶ τῶν ἀνθρώπων ἕκαστον καὶ κοινῇ τὴν πολιτείαν. νομίζουσι δ' οἱ μὲν τὸ τῶν πέλας ἄρχειν δεσποτικῶς μὲν γιγνόμενον μετ' ἀδικίας τινὸς εἶναι τῆς μεγίστης, πολιτικῶς δὲ τὸ μὲν ἄδικον οὐκ ἔχειν, ἐμπόδιον δὲ ἔχειν τῇ περὶ αὐτὸν εὐημερίᾳ· τούτων δ' ὥσπερ ἐξ ἐναντίας ἕτεροι τυγχάνουσι δοξάζοντες· μόνον γὰρ ἀνδρὸς τὸν πρακτικὸν εἶναι βίον καὶ πολιτικόν· ἀφ' ἑκάστης γὰρ ἀρετῆς οὐκ εἶναι πράξεις μᾶλλον τοῖς ἰδιώταις

Ma ora vi sono due punti che richiedono una ricerca apposita. Uno è quale sia il migliore tipo di vita: la partecipazione alla vita politica della città e l'ingresso nel corpo cittadino oppure l'estraneità rispetto alla politica e la scissione dei legami dal corpo cittadino. L'altro è come debba essere la migliore costituzione e la migliore disposizione della città sia nel caso che tutti partecipino alla vita cittadina, sia nel caso che non tutti vi partecipino, ma solo la maggior parte.

Poiché il secondo problema, a differenza di quello relativo a ciò che è preferibile per ciascun individuo, rientra specificamente nel campo del pensiero e dello studio politico, e noi abbiamo deciso di condurre una ricerca politica, il primo problema sarebbe accessorio, mentre il secondo è l'oggetto di questa trattazione. È evidente che, di necessità, la migliore costituzione è costituita da quell'ordinamento che permette a chiunque di essere nella condizione migliore e di vivere beatamente. Si potrebbe tuttavia chiedere, proprio da parte di coloro che considerano la vita secondo virtù come la preferibile, se la vita politica e pratica sia preferibile alla vita sciolta da tutte le occupazioni esterne, quale quella dedita alla speculazione, che alcuni dicono essere l'unica che convenga a un filosofo. E si può ben dire che tutti gli uomini, antichi e moderni, che amano distinguersi per la virtù, praticano uno di questi generi di vita, la vita politica o quella filosofica. E non è di poca importanza il fatto che la verità stia da una parte o dall'altra, perché chi è saggio deve mirare allo scopo migliore, sia che si tratti di un individuo singolo, sia che si tratti di una comunità politica.

Alcuni pensano che l'autorità sul prossimo, se esercitata dispoticamente, sia una grandissima ingiustizia, se esercitata secondo le regole del vivere civile, non abbia nulla di ingiusto, ma possa impedire la serenità individuale. Altri pensano come procedendo da un assunto contrario, e cioè che la vita pratica e politica sia l'unica degna di un uomo, e che a ciascuna virtù non contribuiscano affatto di più le azioni di un individuo che viva privatamente che quelle di un individuo

1324b ἢ τοῖς τὰ κοινὰ πράττουσι καὶ πολιτευομένοις. οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνουσιν, οἱ δὲ τὸν δεσποτικὸν καὶ τυραννικὸν τρόπον τῆς πολιτείας εἶναι μόνον εὐδαίμονά φασιν. παρ' ἐνίοις δ' οὗτος καὶ τῶν νόμων καὶ τῆς πολιτείας ὅρος, ὅπως δεσπόζωσι τῶν πέλας. διὸ καὶ τῶν πλείστων νομίμων χύδην ὡς εἰπεῖν κειμένων παρὰ τοῖς πλείστοις, ὅμως εἴ πού τι πρὸς ἓν οἱ νόμοι βλέπουσι, τοῦ κρατεῖν στοχάζονται πάντες, ὥσπερ ἐν Λακεδαίμονι καὶ Κρήτῃ πρὸς τοὺς πολέμους συντέτακται σχεδὸν ἥ τε παιδεία καὶ τὸ τῶν νόμων πλῆθος· ἔτι δ' ἐν τοῖς ἔθνεσι πᾶσι τοῖς δυναμένοις πλεονεκτεῖν ἡ τοιαύτη τετίμηται δύναμις, οἷον ἐν Σκύθαις καὶ Πέρσαις καὶ Θρᾳξὶ καὶ Κελτοῖς. ἐν ἐνίοις γὰρ καὶ νόμοι τινές εἰσι παροξύνοντες πρὸς τὴν ἀρετὴν ταύτην, καθάπερ ἐν Καρχηδόνι φασὶ τὸν ἐκ τῶν κρίκων κόσμον λαμβάνειν ὅσας ἂν στρατεύσωνται στρατείας· ἦν δέ ποτε καὶ περὶ Μακεδονίαν νόμος τὸν μηθένα ἀπεκταγκότα πολέμιον ἄνδρα περιεζῶσθαι τὴν φορβειάν· ἐν δὲ Σκύθαις οὐκ ἐξῆν πίνειν ἐν ἑορτῇ τινι σκύφον περιφερόμενον τῷ μηθένα ἀπεκταγκότι πολέμιον· ἐν δὲ τοῖς Ἴβηρσιν, ἔθνει πολεμικῷ, τοσούτους τὸν ἀριθμὸν ὀβελίσκους καταπηγνύουσι περὶ τὸν τάφον ὅσους ἂν διαφθείρῃ τῶν πολεμίων· καὶ ἕτερα δὴ παρ' ἑτέροις ἔστι τοιαῦτα πολλά, τὰ μὲν νόμοις κατειλημμένα τὰ δὲ ἔθεσιν.

καίτοι δόξειεν ἂν ἄγαν ἄτοπον ἴσως εἶναι τοῖς βουλομένοις ἐπισκοπεῖν, εἰ τοῦτ' ἐστὶν ἔργον τοῦ πολιτικοῦ, τὸ δύνασθαι θεωρεῖν ὅπως ἄρχῃ καὶ δεσπόζῃ τῶν πλησίον, καὶ βουλομένων καὶ μὴ βουλομένων. πῶς γὰρ ἂν εἴη τοῦτο πολιτικὸν ἢ νομοθετικόν, ὅ γε μηδὲ νόμιμόν ἐστιν; οὐ νόμιμον δὲ τὸ μὴ μόνον δικαίως

[5] Si tratta di un'osservazione che risaliva almeno a Platone e, per quel che riguarda Sparta, è presente anche altrove nella *Politica* (cfr. n. 84 del II libro).

che partecipi alla vita politica e agisca per la comunità. Gli uni dunque pensano a questo modo; altri sostengono che solo una politica di tipo dispotico e tirannico è in grado di rendere felici. Per alcuni il fine della costituzione e delle leggi è il predominio sul prossimo. Perciò anche se la maggior parte delle leggi è stata emanata, si potrebbe dire, alla rinfusa nel maggior numero di popoli, se tuttavia esse in qualche modo mirano a un qualche scopo unitario, tutte mirano al predominio: per esempio, a Sparta e a Creta[5] l'educazione e l'insieme delle leggi sono orientati quasi solo alla preparazione guerresca. Presso tutti quei popoli, poi, che hanno le forze per dominare gli altri, è proprio la forza militare che riceve il massimo onore, come avviene tra gli Sciti, i Persiani, i Traci e i Celti.[6] In alcuni popoli vi sono perfino delle leggi che incitano a questa virtù, come per esempio a Cartagine, dove, si dice, si ha diritto a portare un ornamento costituito da tanti anelli quante sono le campagne militari cui si è preso parte. In Macedonia una volta una legge comandava a chi non avesse ucciso neppure un nemico di cingersi la vita con una cavezza. Tra gli Sciti era proibito a chi non avesse ucciso almeno un nemico bere nella tazza che i convitati si facevano passare tra loro in una certa festa. E gli Iberi, popolo guerresco, piantano intorno alla tomba di un morto tanti spiedi[7] quanti sono i nemici che egli ha ucciso. E presso altri popoli vi sono molti altri costumi analoghi, alcuni sanciti per legge, altri tramandati con le usanze. 1324b

Tuttavia a chi si prendesse la briga di riflettere potrebbe sembrare ben strano che l'opera del politico possa consistere nell'escogitare modi di sottomettere e dominare gli altri, volenti o nolenti. Come potrebbe essere opera degna del politico e del legislatore ciò che non è neppure conforme alle leggi? Perché non è conforme alle leggi non solo il dominare

[6] Sui Celti cfr. n. 69 del II libro.

[7] Il significato del termine ὀβελίσκους non è chiaro: potrebbe significare "spiedo" o "giavellotto" o anche "piccola pietra aguzza", a forma appunto di obelisco.

ἀλλὰ καὶ ἀδίκως ἄρχειν, κρατεῖν δ' ἔστι καὶ μὴ δικαίως. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις τοῦτο ὁρῶμεν· οὔτε γὰρ τοῦ ἰατροῦ οὔτε τοῦ κυβερνήτου ἔργον ἐστὶ τὸ ἢ πεῖσαι ἢ βιάσασθαι τοῦ μὲν τοὺς θεραπευομένους τοῦ δὲ τοὺς πλωτῆρας. ἀλλ' ἐοίκασιν οἱ πολλοὶ τὴν δεσποτικὴν πολιτικὴν οἴεσθαι εἶναι, καὶ ὅπερ αὑτοῖς ἕκαστοι οὔ φασιν εἶναι δίκαιον οὐδὲ συμφέρον, τοῦτ' οὐκ αἰσχύνονται πρὸς τοὺς ἄλλους ἀσκοῦντες· αὐτοὶ μὲν γὰρ παρ' αὑτοῖς τὸ δικαίως ἄρχειν ζητοῦσι, πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους οὐδὲν μέλει τῶν δικαίων. ἄτοπον δὲ εἰ μὴ φύσει τὸ μὲν δεσποστόν ἐστι τὸ δὲ οὐ δεσποστόν, ὥστε εἴπερ ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον, οὐ δεῖ πάντων πειρᾶσθαι δεσπόζειν, ἀλλὰ τῶν δεσποστῶν, ὥσπερ οὐδὲ θηρεύειν ἐπὶ θοίνην ἢ θυσίαν ἀνθρώπους, ἀλλὰ τὸ πρὸς τοῦτο θηρευτόν· ἔστι δὲ θηρευτὸν ὃ ἂν ἄγριον ᾖ ἐδεστὸν ζῷον. ἀλλὰ μὴν εἴη γ' ἂν καὶ
1325a καθ' ἑαυτὴν μία πόλις εὐδαίμων, ᾗ πολιτεύεται δηλονότι καλῶς, εἴπερ ἐνδέχεται πόλιν οἰκεῖσθαί που καθ' ἑαυτὴν νόμοις χρωμένην σπουδαίοις, ἧς τῆς πολιτείας ἡ σύνταξις οὐ πρὸς πόλεμον οὐδὲ πρὸς τὸ κρατεῖν ἔσται τῶν πολεμίων· μηθὲν γὰρ ὑπαρχέτω τοιοῦτον. δῆλον ἄρα ὅτι πάσας τὰς πρὸς τὸν πόλεμον ἐπιμελείας καλὰς μὲν θετέον, οὐχ ὡς τέλος δὲ πάντων ἀκρότατον, ἀλλ' ἐκείνου χάριν ταύτας. τοῦ δὲ νομοθέτου τοῦ σπουδαίου ἐστὶ τὸ θεάσασθαι πόλιν καὶ γένος ἀνθρώπων καὶ πᾶσαν ἄλλην κοινωνίαν, ζωῆς ἀγαθῆς πῶς μεθέξουσι καὶ τῆς ἐνδεχομένης αὐτοῖς εὐδαιμονίας. διοίσει μέντοι τῶν ταττομένων ἔνια νομίμων· καὶ τοῦτο τῆς νομο-

[8] Si tratta di un testo un po' contorto. Probabilmente Aristotele vuol dire che un *dominio* "legale" non esiste, cioè non ha fondamento la pretesa di dominare sugli altri *applicando le leggi*: esse, come dovrebbero dimostrare i paralleli recati sotto, autorizzano soltanto le forme di potere accettate dai cittadini. Si potrebbe pensare allora che è in qualche modo

con giustizia, ma neanche il dominare ingiustamente;[8] ed è possibile far pesare la propria forza contro giustizia. Ma vediamo che questa situazione non ha riscontro nelle altre scienze, ché non è compito né del medico, né del pilota convincere o costringere l'uno gli ammalati e l'altro quelli che navigano sulla nave. Sembra che i più considerino il dominio dispotico come una forma politica e nessuno si vergogna di fare nei riguardi degli altri ciò che nei propri riguardi proclama né giusto né utile. Vanno in cerca di un governo giusto per se stessi, ma nelle relazioni con gli altri non si curano affatto della giustizia. E sarebbe ben strano, a meno che non esista una distinzione naturale tra gli uomini che possono essere sottoposti a servaggio e quelli che non possono. Però, se le cose stanno così, non bisogna tentare di dominare dispoticamente su tutti, ma solo su quelli che per natura sono adatti a questa condizione, così come non si devono cacciare per banchetti e sacrifici le persone, ma solo gli animali che sono adatti a questo uso, e cioè gli animali selvatici le cui carni siano commestibili. Felice potrebbe essere anche di per sé una 1325a
città che vivesse appartata e che fosse governata da leggi manifestamente buone, se è mai possibile che da qualche parte una città si amministri nell'isolamento servendosi di buone leggi. Il suo sistema costituzionale non sarà orientato né alla guerra né al dominio sopra i nemici; nulla di tutto questo. È chiaro che devono essere considerate nel loro giusto valore tutte le cure dedicate alla preparazione bellica, sebbene non come fine ultimo, ma solo come un mezzo per il fine ultimo. Il buon legislatore deve considerare come una città, una stirpe e ogni altro tipo di comunità possa godere di una vita buona e della felicità possibile. Naturalmente alcune delle istituzioni legislative differiscono da città a città; ma anche di que-

"legale" un dominio che non pretende di ricorrere alle leggi, come se esso fosse inammissibile quando pretende di esercitarsi attraverso le leggi, ma ammissibile come puro esercizio della forza. Aristotele intende appunto escludere che questa forma di dominio sia in qualche modo giustificabile.

θετικῆς ἐστιν ἰδεῖν, ἐάν τινες ὑπάρχωσι γειτνιῶντες, ποῖα πρὸς ποίους ἀσκητέον καὶ πῶς τοῖς καθήκουσι πρὸς ἑκάστους χρηστέον. ἀλλὰ τοῦτο μὲν κἂν ὕστερον τύχοι τῆς προσηκούσης σκέψεως, πρὸς τί τέλος δεῖ τὴν ἀρίστην πολιτείαν συντείνειν·

3 πρὸς δὲ τοὺς ὁμολογοῦντας μὲν τὸν μετ' ἀρετῆς εἶναι βίον αἱρετώτατον, διαφερομένους δὲ περὶ τῆς χρήσεως αὐτοῦ, λεκτέον ἡμῖν πρὸς ἀμφοτέρους αὐτούς (οἱ μὲν γὰρ ἀποδοκιμάζουσι τὰς πολιτικὰς ἀρχάς, νομίζοντες τόν τε τοῦ ἐλευθέρου βίον ἕτερόν τινα εἶναι τοῦ πολιτικοῦ καὶ πάντων αἱρετώτατον, οἱ δὲ τοῦτον ἄριστον· ἀδύνατον γὰρ τὸν μηθὲν πράττοντα πράττειν εὖ, τὴν δ' εὐπραγίαν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι ταὐτόν) ὅτι τὰ μὲν ἀμφότεροι λέγουσιν ὀρθῶς τὰ δὲ οὐκ ὀρθῶς, οἱ μὲν ὅτι ὁ τοῦ ἐλευθέρου βίος τοῦ δεσποτικοῦ ἀμείνων. τοῦτο γὰρ ἀληθές· οὐθὲν γὰρ τό γε δούλῳ ᾗ δοῦλος χρῆσθαι σεμνόν· ἡ γὰρ ἐπίταξις ἡ περὶ τῶν ἀναγκαίων οὐδενὸς μετέχει τῶν καλῶν. τὸ μέντοι νομίζειν πᾶσαν ἀρχὴν εἶναι δεσποτείαν οὐκ ὀρθόν· οὐ γὰρ ἔλαττον διέστηκεν ἡ τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴ τῆς τῶν δούλων ἢ αὐτὸ τὸ φύσει ἐλεύθερον τοῦ φύσει δούλου. διώρισται δὲ περὶ αὐτῶν ἱκανῶς ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις. τὸ δὲ μᾶλλον ἐπαινεῖν τὸ ἀπρακτεῖν τοῦ πράττειν οὐκ ἀληθές· ἡ γὰρ εὐδαιμονία πρᾶξίς ἐστιν, ἔτι δὲ πολλῶν καὶ καλῶν τέλος ἔχουσιν αἱ τῶν δικαίων καὶ σωφρόνων πράξεις.

καίτοι τάχ' ἂν ὑπολάβοι τις τούτων οὕτω διωρισμένων ὅτι τὸ κύριον εἶναι πάντων ἄριστον· οὕτω γὰρ ἂν πλείστων καὶ καλλίστων κύριος εἴη πράξεων. ὥστε οὐ δεῖ τὸν

sto il legislatore deve tener conto e, se vi sono dei popoli confinanti, deve esaminare come comportarsi nei riguardi di ciascuno di essi, secondo la sua qualità propria, e il modo in cui utilizzare i provvedimenti adatti in relazione alle loro caratteristiche. Ma il problema che ora è sorto, il fine che la migliore costituzione deve proporsi, può essere rinviato a un'ulteriore opportuna indagine.[9]

3. Veniamo ora a quelli che ammettono che la vita virtuosa è preferibile a ogni altra, sebbene poi siano in disaccordo sul modo di realizzarla. Gli uni infatti valutano negativamente le cariche politiche, credendo che la vita dell'uomo libero, preferibile a ogni altra, sia ben diversa da quella dell'uomo politico; gli altri pensano che la vita politica è la migliore, perché è impossibile che chi non fa nulla riesca bene, e che il riuscir bene coincida con la felicità. Entrambi dicono un po' di vero e un po' di falso. I primi dicono senza dubbio il vero quando asseriscono che la vita dell'uomo libero è migliore di quella del padrone, perché servirsi dello schiavo in quanto tale non ha nulla di nobile e il comandare le cose necessarie non ha nulla di bello. Ma non è corretto credere che ogni autorità sia dispotica, perché la differenza che c'è tra l'autorità esercitata su uomini liberi e quella esercitata sugli schiavi non è minore di quella che intercorre tra un uomo libero per natura e uno schiavo per natura, come del resto abbiamo già precisato nei primi discorsi.[10] Non è vero che si debba esaltare l'astensione dall'azione al di sopra dell'azione stessa, perché la felicità è attività e l'attività di uomini giusti e temperanti dà compimento a molte belle cose.

E tuttavia qualcuno potrebbe credere che, in base a quanto stabilito, il dominio è la cosa migliore, perché chi ce l'ha è padrone di compiere le azioni più belle nella misura maggiore. Perciò chi può esercitare la sua autorità non deve lasciarla

[9] I commentatori rinviano di solito a 13, 1331b, 26 sgg.; 14, 1333a, 11 sgg.; 1333a, 30 sgg.

[10] I, 7, 1255b, 16-40.

δυνάμενον ἄρχειν παριέναι τῷ πλησίον, ἀλλὰ μᾶλλον ἀφαιρεῖσθαι, καὶ μήτε πατέρα παίδων μήτε παῖδας πατρὸς μήθ' ὅλως φίλον φίλου μηθένα ὑπόλογον ⟨ἔχειν⟩ μηδὲ πρὸς τοῦτο φροντίζειν· τὸ γὰρ ἄριστον αἱρετώτατον, τὸ δ' εὖ πράττειν ἄριστον. τοῦτο μὲν οὖν ἀληθῶς ἴσως λέγουσιν, εἴπερ
1325b ὑπάρξει τοῖς ἀποστεροῦσι καὶ βιαζομένοις τὸ τῶν ὄντων αἱρετώτατον· ἀλλ' ἴσως οὐχ οἷόν τε ὑπάρχειν, ἀλλ' ὑποτίθενται τοῦτο ψεῦδος. οὐ γὰρ ἔτι καλὰς τὰς πράξεις ἐνδέχεται εἶναι τῷ μὴ διαφέροντι τοσοῦτον ὅσον ἀνὴρ γυναικὸς ἢ πατὴρ τέκνων ἢ δεσπότης δούλων· ὥστε ὁ παραβαίνων οὐθὲν ἂν τηλικοῦτον κατορθώσειεν ὕστερον ὅσον ἤδη παρεκβέβηκε τῆς ἀρετῆς. τοῖς γὰρ ὁμοίοις τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον ἐν τῷ ⟨ἐν⟩ μέρει, τοῦτο γὰρ ἴσον καὶ ὅμοιον· τὸ δὲ μὴ ἴσον τοῖς ἴσοις καὶ τὸ μὴ ὅμοιον τοῖς ὁμοίοις παρὰ φύσιν, οὐδὲν δὲ τῶν παρὰ φύσιν καλόν. διὸ κἂν ἄλλος τις ᾖ κρείττων κατ' ἀρετὴν καὶ κατὰ δύναμιν τὴν πρακτικὴν τῶν ἀρίστων, τούτῳ καλὸν ἀκολουθεῖν καὶ τούτῳ πείθεσθαι δίκαιον. δεῖ δ' οὐ μόνον ἀρετὴν ἀλλὰ καὶ δύναμιν ὑπάρχειν, καθ' ἣν ἔσται πρακτικός. ἀλλ' εἰ ταῦτα λέγεται καλῶς καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον, καὶ κοινῇ πάσης πόλεως ἂν εἴη καὶ καθ' ἕκαστον ἄριστος βίος ὁ πρακτικός. ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονταί τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικάς, τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὑτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξίς τις. μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν

[11] Il testo non è molto perspicuo. Aristotele intende sostenere che non si devono giudicare le azioni dalle loro conseguenze. Il dominio potrebbe sembrare il mezzo più adatto per riuscire a compiere molte belle azioni, come tutta una letteratura sulle magnifiche imprese di tiranni celebri sosteneva. Ma perché un'azione sia davvero buona deve rispettare le ge-

al vicino, ma anzi toglierngliela, senza ritrarsi neppure di fronte al proprio padre o ai propri figli o all'amico più caro, dei quali non ci si deve preoccupare, perché si deve perseguire ciò che è ottimo e il riuscir bene è ottimo. E forse sarebbero nel vero coloro che sostengono queste idee, se ai ladri e ai 1325b
violenti spettasse ciò che è preferibile; ma forse ciò non avviene perché c'è un presupposto errato. Non è possibile che compia delle belle azioni chi non ha quel grado di eccellenza che contraddistingue l'uomo dalla donna, il padre dai figli, il padrone dai servi. E chi ha trasgredito non ha più nessun altro mezzo per rimediare in seguito nella stessa misura della trasgressione.[11] Tra persone simili i diritti e gli onori si esercitano a turno, perché in questo consistono uguaglianza e somiglianza; invece l'instaurazione di rapporti di inuguaglianza tra uguali e di dissomiglianza tra simili è cosa contro natura, e nulla di ciò che è contro natura è bello. Perciò se vi fosse qualcuno che fosse migliore per virtù e per capacità di compiere le azioni migliori, bello sarebbe il seguirlo e giusto l'obbedirgli.[12] Ma deve avere non solo la virtù ma anche la capacità di operare.[13]

Se ciò che precede va bene e a diritto si è identificata la felicità con la riuscita, allora la vita pratica è la migliore e per la città nel suo complesso e per l'individuo singolarmente preso. Ma la vita pratica non è necessariamente in relazione con gli altri, come alcuni credono, né pratici sono soltanto quei pensieri che esistono in funzione dei risultati dell'azione, ma piuttosto le considerazioni e i pensieri che hanno in se stessi il proprio fine e sono fini a se stessi. Fine è la riuscita, cioè ancor sempre un'azione: soprattutto noi diciamo che agiscono in senso pieno, anche nel caso di azioni esterne,

rarchie naturali, e, una volta violate quelle gerarchie, non è possibile compensare la violazione con la bontà dei risultati. In questo senso le imprese magnifiche dei tiranni non compensano il fatto che essi trattano dispoticamente cittadini simili tra loro e ai governanti.

[12] Cfr. III, 13, 1284b, 32; 17, 1288a, 28.

[13] Cfr. V, 9, 1309a, 35-36.

πράξεων τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀπρακτεῖν ἀναγκαῖον τὰς καθ' αὑτὰς πόλεις ἱδρυμένας καὶ ζῆν οὕτω προῃρημένας· ἐνδέχεται γὰρ κατὰ μέρη καὶ τοῦτο συμβαίνειν· πολλαὶ γὰρ κοινωνίαι πρὸς ἄλληλα τοῖς μέρεσι τῆς πόλεώς εἰσιν. ὁμοίως δὲ τοῦτο ὑπάρχει καὶ καθ' ἑνὸς ὁτουοῦν τῶν ἀνθρώπων· σχολῇ γὰρ ἂν ὁ θεὸς ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν. ὅτι μὲν οὖν τὸν αὐτὸν βίον ἀναγκαῖον εἶναι τὸν ἄριστον ἑκάστῳ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς ἀνθρώποις, φανερόν ἐστιν.

Ἐπεὶ δὲ πεφροιμίασται τὰ νῦν εἰρημένα περὶ αὐτῶν, 4
καὶ περὶ τὰς ἄλλας πολιτείας ἡμῖν τεθεώρηται πρότερον, ἀρχὴ τῶν λοιπῶν εἰπεῖν πρῶτον ποίας τινὰς δεῖ τὰς ὑποθέσεις εἶναι περὶ τῆς μελλούσης κατ' εὐχὴν συνεστάναι πόλεως. οὐ γὰρ οἷόν τε πολιτείαν γενέσθαι τὴν ἀρίστην ἄνευ συμμέτρου χορηγίας. διὸ δεῖ πολλὰ προϋποτεθεῖσθαι καθάπερ εὐχομένους, εἶναι μέντοι μηθὲν τούτων ἀδύνατον· λέγω δὲ οἷον περί τε πλήθους πολιτῶν καὶ χώρας. ὥσπερ γὰρ καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς, οἷον ὑφάντῃ καὶ ναυπηγῷ, δεῖ τὴν
1326a ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδείαν οὖσαν πρὸς τὴν ἐργασίαν (ὅσῳ γὰρ ἂν αὕτη τυγχάνῃ παρεσκευασμένη βέλτιον, ἀνάγκη καὶ τὸ γιγνόμενον ὑπὸ τῆς τέχνης εἶναι κάλλιον), οὕτω καὶ τῷ πολιτικῷ καὶ τῷ νομοθέτῃ δεῖ τὴν οἰκείαν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδείως ἔχουσαν.

ἔστι δὲ πολιτικῆς χορηγίας πρῶτον τό τε πλῆθος τῶν ἀνθρώπων, πόσους τε καὶ ποίους τινὰς ὑπάρχειν δεῖ φύσει, καὶ κατὰ τὴν χώραν ὡσαύτως, πόσην τε εἶναι καὶ ποίαν τινὰ ταύτην. οἴονται μὲν οὖν οἱ πλεῖστοι προσήκειν μεγάλην εἶναι τὴν εὐδαίμονα πόλιν· εἰ δὲ τοῦτ'

quelli che con i pensieri dirigono le azioni. E neppure le città che sorgono in luoghi isolati e che hanno scelto di condurre una vita in isolamento sono costrette ad astenersi dall'azione, perché nell'interno di esse possono esplicare attività le loro parti, tra le quali possono intercorrere reciproci legami. Ciò vale anche per ogni individuo singolarmente preso, perché altrimenti la divinità e il mondo tutto quanto inutilmente godrebbero di una buona condizione, dal momento che essi non compiono azioni esterne oltre a quelle che ad essi sono proprie. È dunque evidente che lo stesso genere di vita è il migliore per ciascun individuo singolarmente preso così come per la città e l'umanità nel suo complesso.

4. Consideriamo le cose ora dette come una premessa[14] e, poiché abbiamo già considerato le altre forme di costituzione, incominciamo la trattazione che ancora ci resta da compiere con il chiederci quali presupposti si debbano ammettere per la fondazione di una città quale la auspichiamo. Non è possibile dar vita alla costituzione migliore senza mezzi adeguati. Perciò bisogna supporre che ci siano molte condizioni favorevoli, nessuna delle quali tuttavia impossibile:[15] esse possono concernere, per esempio, il numero dei cittadini e la regione in cui la città dovrebbe sorgere. Come anche gli altri artigiani, quali per esempio il tessitore e il fabbricatore di navi, devono disporre di una materia adatta al lavoro che vo- 1326a
gliono fare (e quanto meglio essa è predisposta tanto migliore, necessariamente, riuscirà la loro opera), così anche il politico e il legislatore devono avere una materia propria e ben disposta.

La prima condizione dell'attività politica è la popolazione che deve avere una certa quantità e qualità naturali; altrettanto dicasi per il territorio, che deve avere anch'esso una certa quantità e qualità. I più credono che la città felice debba essere grande; anche se ciò fosse vero, non si saprebbe ancora

[14] I primi tre capitoli fungono da premessa al resto del VII libro.
[15] Cfr. II, 6, 1265a, 17-18.

ἀληθές, ἀγνοοῦσι ποία μεγάλη καὶ ποία μικρὰ πόλις. κατ' ἀριθμοῦ γὰρ πλῆθος τῶν ἐνοικούντων κρίνουσι τὴν μεγάλην, δεῖ δὲ μᾶλλον μὴ εἰς τὸ πλῆθος εἰς δὲ δύναμιν ἀποβλέπειν. ἔστι γάρ τι καὶ πόλεως ἔργον, ὥστε τὴν δυναμένην τοῦτο μάλιστ' ἀποτελεῖν, ταύτην οἰητέον εἶναι μεγίστην, οἷον Ἱπποκράτην οὐκ ἄνθρωπον ἀλλ' ἰατρὸν εἶναι μείζω φήσειεν ἄν τις τοῦ διαφέροντος κατὰ τὸ μέγεθος τοῦ σώματος. οὐ μὴν ἀλλὰ κἂν εἰ δεῖ κρίνειν πρὸς τὸ πλῆθος ἀποβλέποντας, οὐ κατὰ τὸ τυχὸν πλῆθος τοῦτο ποιητέον (ἀναγκαῖον γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν ἴσως ὑπάρχειν καὶ δούλων ἀριθμὸν πολλῶν καὶ μετοίκων καὶ ξένων), ἀλλ' ὅσοι πόλεώς εἰσι μέρος καὶ ἐξ ὧν συνίσταται πόλις οἰκείων μορίων· ἡ γὰρ τούτων ὑπεροχὴ τοῦ πλήθους μεγάλης πόλεως σημεῖον, ἐξ ἧς δὲ βάναυσοι μὲν ἐξέρχονται πολλοὶ τὸν ἀριθμὸν ὁπλῖται δὲ ὀλίγοι, ταύτην ἀδύνατον εἶναι μεγάλην· οὐ γὰρ ταὐτὸν μεγάλη τε πόλις καὶ πολυάνθρωπος.

ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦτό γε ἐκ τῶν ἔργων φανερόν, ὅτι χαλεπόν, ἴσως δ' ἀδύνατον, εὐνομεῖσθαι τὴν λίαν πολυάνθρωπον· τῶν γοῦν δοκουσῶν πολιτεύεσθαι καλῶς οὐδεμίαν ὁρῶμεν οὖσαν ἀνειμένην πρὸς τὸ πλῆθος. τοῦτο δὲ δῆλον καὶ διὰ τῆς τῶν λόγων πίστεως. ὅ τε γὰρ νόμος τάξις τίς ἐστι, καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι, ὁ δὲ λίαν ὑπερβάλλων ἀριθμὸς οὐ δύναται μετέχειν τάξεως· θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τόδε συνέχει τὸ πᾶν· ἐπεὶ τό γε καλὸν ἐν πλήθει καὶ μεγέθει εἴωθε γίνεσθαι. διὸ καὶ πόλιν ᾗ μετὰ μεγέθους ὁ λεχθεὶς

[16] Ippocrate è il celebre medico al quale è legata la fama della scuola medica di Cos, vissuto dal 460 al 370 ca. a.C. Tutti i commentatori osservano che questo è l'unico luogo nel quale Aristotele menzioni apertamente Ippocrate.

[17] Sui meteci cfr. n. 1 del III libro.

[18] Aristotele ritiene che la considerazione delle parole possa dare qualche chiarimento. Non è facile rendere in italiano questo procedimento.

quale città sia grande e quale piccola. In genere si giudica la grandezza della città dal numero dei suoi abitanti, mentre criterio più conveniente non è quello della quantità della popolazione, ma quello della sua capacità. Anche la città ha un suo compito specifico, sicché conviene considerare la più grande quella che è in grado di compierlo nel modo migliore; così come si direbbe che Ippocrate[16] è un medico più grande, e non un uomo più grande, di chi lo superasse per la grandezza del corpo. Peraltro, se come criterio della grandezza di una città si dovesse scegliere l'entità della popolazione, non bisognerebbe poi compiere questo computo a casaccio (perché necessariamente in una città c'è di sicuro un alto numero di schiavi, di meteci[17] e di stranieri), ma comprendere solo quelli che appartengono propriamente alla città e ne sono vere e proprie parti. L'alto numero di questi è indice della grandezza di una città, mentre una città che dia molti operai, ma pochi opliti, non può dirsi una grande città: perché non sono la stessa cosa una città grande e una città ricca di abitanti.

Del resto gli stessi fatti dimostrano come sia difficile, se non impossibile, dar buone leggi a una città troppo popolosa. E nessuna delle città che paiono avere buoni ordinamenti politici si è disinteressata, come si può vedere, della popolazione. Ci si può convincere che le cose stiano chiaramente così anche con considerazioni verbali.[18] La legge è un ordine e la buona legge è necessariamente un buon ordine, mentre un numero eccessivo di abitanti non può ricevere ordine. Questa potrebbe essere soltanto l'opera di una potenza divina, che tiene insieme anche tutto questo universo perché di solito il bello nasce nella grandezza e nella molteplicità. Perciò anche una città che insieme con la grandezza possedesse il limite

Per dare un senso al testo abbiamo tradotto con «buona legge» il termine greco εὐνομία, che però vorrebbe dire piuttosto "buon governo". Aristotele utilizza appunto il fatto che εὐνομία evoca la parola νόμος ("legge"), mentre la sua prima parte *eu* ("bene") è presente anche in εὐταξία ("buon ordine"). D'altra parte la legge (νόμος) è ordine (τάξις), e perciò una buona legge e un buon governo (idee tutte racchiuse in εὐνομία) sono costituiti da un buon ordinamento.

ὅρος ὑπάρχει, ταύτην εἶναι καλλίστην ἀναγκαῖον. ἀλλ' ἔστι τι καὶ πόλεως μεγέθους μέτρον, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων πάντων, ζῴων φυτῶν ὀργάνων· καὶ γὰρ τούτων ἕκαστον οὔτε λίαν μικρὸν οὔτε κατὰ μέγεθος ὑπερβάλλον ἕξει τὴν αὑτοῦ δύναμιν, ἀλλ' ὁτὲ μὲν ὅλως ἐστερημένον ἔσται τῆς φύσεως ὁτὲ δὲ φαύλως ἔχον, οἷον πλοῖον σπιθαμιαῖον μὲν οὐκ ἔσται πλοῖον ὅλως, οὐδὲ δυοῖν σταδίοιν, εἰς δὲ τὶ μέγεθος ἐλθὸν ὁτὲ
1326b μὲν διὰ σμικρότητα φαύλην ποιήσει τὴν ναυτιλίαν, ὁτὲ δὲ διὰ τὴν ὑπερβολήν· ὁμοίως δὲ καὶ πόλις ἡ μὲν ἐξ ὀλίγων λίαν οὐκ αὐτάρκης (ἡ δὲ πόλις αὔταρκες), ἡ δὲ ἐκ πολλῶν ἄγαν ἐν μὲν τοῖς ἀναγκαίοις αὐτάρκης ὥσπερ ἔθνος, ἀλλ' οὐ πόλις· πολιτείαν γὰρ οὐ ῥᾴδιον ὑπάρχειν· τίς γὰρ στρατηγὸς ἔσται τοῦ λίαν ὑπερβάλλοντος πλήθους, ἢ τίς κῆρυξ μὴ Στεντόρειος; διὸ πρώτην μὲν εἶναι πόλιν ἀναγκαῖον τὴν ἐκ τοσούτου πλήθους ὃ πρῶτον πλῆθος αὔταρκες πρὸς τὸ εὖ ζῆν ἐστι κατὰ τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν· ἐνδέχεται δὲ καὶ τὴν ταύτης ὑπερβάλλουσαν κατὰ πλῆθος εἶναι μείζω πόλιν, ἀλλὰ τοῦτ' οὐκ ἔστιν, ὥσπερ εἴπομεν, ἀόριστον. τίς δ' ἐστὶν ὁ τῆς ὑπερβολῆς ὅρος, ἐκ τῶν ἔργων ἰδεῖν ῥᾴδιον. εἰσὶ γὰρ αἱ πράξεις τῆς πόλεως τῶν μὲν ἀρχόντων τῶν δ' ἀρχομένων, ἄρχοντος δ' ἐπίταξις καὶ κρίσις ἔργον· πρὸς δὲ τὸ κρίνειν περὶ τῶν δικαίων καὶ πρὸς τὸ τὰς ἀρχὰς διανέμειν κατ' ἀξίαν ἀναγκαῖον γνωρίζειν ἀλλήλους, ποῖοί τινές εἰσι, τοὺς πολίτας, ὡς ὅπου τοῦτο μὴ συμβαίνει γίγνεσθαι, φαύλως ἀνάγκη γίγνεσθαι τὰ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς κρίσεις. περὶ ἀμφότερα γὰρ οὐ δίκαιον αὐτοσχεδιάζειν, ὅπερ ἐν

cui abbiamo or ora accennato sarebbe necessariamente la città migliore. Ma c'è una misura anche per la grandezza della città, come del resto per tutte le altre cose, animali, piante e strumenti. Neppure una di queste cose, se è troppo piccola o eccessivamente grande, conserva la sua capacità di operare; ma o è del tutto privata della propria natura o è in cattivo stato. Per esempio una nave di una spanna non sarà più assolutamente una nave, così come non lo sarà una di due stadi[19] e,
in genere, una nave che sia troppo piccola o troppo grande 1326b
non sarà in grado di affrontare bene la navigazione. Analogamente una città che abbia un numero troppo esiguo di cittadini non basterà a se stessa (e la città deve bastare a se stessa), mentre quella che ne ha troppi basta sì a se stessa per il soddisfacimento delle sue necessità, come un popolo, ma non è più una città, perché difficilmente potrà avere una costituzione: chi infatti potrebbe mai essere il generale di una massa così numerosa? E chi potrebbe fare l'araldo se non uno che avesse la voce di Stentore?[20] Perciò necessariamente costituisce la prima forma di città quella che ha la popolazione di grandezza tale da essere il minimo indispensabile per bastare a se stessa in una vita prospera realizzata in una comunità politica. Può anche darsi che una città che la superi in popolazione sia una città più grande; ma neppure il tanto di cui la supera può essere indefinito, come abbiamo detto.[21] Quale sia il limite di questo accrescimento si può facilmente constatare esaminando i fatti. Nella città agiscono i governanti e i governati; compito dei primi è comandare e pronunciare giudizi. Per pronunciare giudizi sui diritti e per distribuire cariche secondo il merito è necessario che i cittadini conoscano gli uni le qualità degli altri, perché in caso contrario giudizi e distribuzioni di cariche non riusciranno bene. Nell'uno e nell'altro caso non bisogna procedere improvvisando, come evi-

[19] Uno stadio poteva valere 168 o 198 metri.
[20] Stentore è il guerriero la cui voce di bronzo è pari a quella di cinquanta uomini (Omero, *Iliade* V, 784-787).
[21] Cfr. sopra 1326a, 34 sgg.

τῇ πολυανθρωπίᾳ τῇ λίαν ὑπάρχει φανερῶς. ἔτι δὲ ξένοις καὶ μετοίκοις ῥᾴδιον μεταλαμβάνειν τῆς πολιτείας· οὐ γὰρ χαλεπὸν τὸ λανθάνειν διὰ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ πλήθους. δῆλον τοίνυν ὡς οὗτός ἐστι πόλεως ὅρος ἄριστος, ἡ μεγίστη τοῦ πλήθους ὑπερβολὴ πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς εὐσύνοπτος. περὶ μὲν οὖν μεγέθους πόλεως διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

Παραπλησίως δὲ καὶ τὰ περὶ τῆς χώρας ἔχει. περὶ 5
μὲν γὰρ τοῦ ποίαν τινά, δῆλον ὅτι τὴν αὐταρκεστάτην πᾶς τις ἂν ἐπαινέσειεν (τοιαύτην δ' ἀναγκαῖον εἶναι τὴν παντοφόρον· τὸ γὰρ πάντα ὑπάρχειν καὶ δεῖσθαι μηθενὸς αὔταρκες)· πλήθει δὲ καὶ μεγέθει τοσαύτην ὥστε δύνασθαι τοὺς οἰκοῦντας ζῆν σχολάζοντας ἐλευθερίως ἅμα καὶ σωφρόνως. τοῦτον δὲ τὸν ὅρον εἰ καλῶς ἢ μὴ καλῶς λέγομεν, ὕστερον ἐπισκεπτέον ἀκριβέστερον, ὅταν ὅλως περὶ κτήσεως καὶ τῆς περὶ τὴν οὐσίαν εὐπορίας συμβαίνῃ ποιεῖσθαι μνείαν, πῶς δεῖ καὶ τίνα τρόπον ἔχειν πρὸς τὴν χρῆσιν αὐτῆς· πολλαὶ γὰρ περὶ τὴν σκέψιν ταύτην εἰσὶν ἀμφισβητήσεις διὰ τοὺς ἕλκοντας ἐφ' ἑκατέραν τοῦ βίου τὴν ὑπερβολήν, τοὺς μὲν ἐπὶ τὴν γλισχρότητα τοὺς δὲ ἐπὶ τὴν τρυφήν. τὸ δ' εἶδος τῆς χώρας οὐ χαλεπὸν εἰπεῖν (δεῖ δ' ἔνια πείθεσθαι καὶ τοῖς περὶ τὴν στρατηγίαν ἐμπείροις), ὅτι χρὴ τοῖς μὲν πολεμίοις εἶναι δυσέμβολον αὐτοῖς δ' εὐέξοδον.
1327a ἔτι δ' ὥσπερ τὸ πλῆθος τὸ τῶν ἀνθρώπων εὐσύνοπτον ἔφαμεν εἶναι δεῖν, οὕτω καὶ τὴν χώραν· τὸ δ' εὐσύνοπτον τὸ εὐβοήθητον εἶναι τὴν χώραν ἐστίν. τῆς δὲ πόλεως τὴν θέσιν εἰ χρὴ ποιεῖν κατ' εὐχήν, πρός τε τὴν θάλατταν προσήκει κεῖσθαι καλῶς πρός τε τὴν χώραν. εἷς μὲν ⟨οὖν⟩ ὁ λεχθεὶς

dentemente si fa nelle città troppo popolose. Infine è assai facile per meteci e stranieri infiltrarsi nella cittadinanza vera e propria, perché il gran numero di cittadini permette loro di passare inosservati. È chiaro allora che il miglior limite per la città è il maggior numero di abitanti compatibile con una vita autosufficiente e che possa esser colto con un unico sguardo. E ciò può bastare per la grandezza della città.

5. Quasi le stesse cose si possono ripetere per il territorio. Quanto alla sua qualità è chiaro che tutti ne approverebbero uno che fosse autosufficiente nel più alto grado possibile (e per realizzare questa condizione deve produrre prodotti di ogni specie, perché l'autosufficienza consiste nell'avere tutto e nel non avere bisogno di nulla). Quanto a grandezza ed estensione il territorio deve essere tale che i suoi abitanti possano vivere senza occupazioni, liberamente e anche in modo temperante. Se questo termine sia ben posto o no dovremo appurare con maggior rigore in seguito,[22] quando ci capiterà di fare un cenno in generale alla proprietà e alla prosperità, come debbano essere e quale debba essere il loro uso. Perché molte sono le posizioni in questa discussione in quanto le une tendono a un estremo e le altre a quello opposto nella concezione della vita: le une esaltano l'avarizia e le altre il lusso. Quanto alla natura del terreno, non è difficile dire (per quanto qui si debba in parte dipendere anche dal parere degli esperti in arte militare) che esso deve essere impervio per i nemici che volessero invaderlo e agevole per gli abitanti che volessero uscirne. Ciò che abbiamo detto della popolazione, 1327a
che deve essere tale da poter essere abbracciata da un solo colpo d'occhio, vale anche per il territorio: se lo si può cogliere con un solo colpo d'occhio, lo si può facilmente difendere. Quanto alla posizione della città, se dovessimo sceglierla secondo il nostro ideale, indicheremmo quella che fosse vantaggiosa rispetto al mare e al retroterra. Una delle con-

[22] Il testo della *Politica*, quale noi la possediamo, non ritorna altrove su questo argomento.

ὅρος (δεῖ γὰρ πρὸς τὰς ἐκβοηθείας κοινὴν εἶναι τῶν τόπων ἁπάντων)· ὁ δὲ λοιπὸς πρὸς τὰς τῶν γινομένων καρπῶν παραπομπάς, ἔτι δὲ τῆς περὶ ξύλα ὕλης, κἂν εἴ τινα ἄλλην ἐργασίαν ἡ χώρα τυγχάνοι κεκτημένη τοιαύτην εὐπαρακόμιστον.

Περὶ δὲ τῆς πρὸς τὴν θάλατταν κοινωνίας, πότερον 6
ὠφέλιμος ταῖς εὐνομουμέναις πόλεσιν ἢ βλαβερά, πολλὰ τυγχάνουσιν ἀμφισβητοῦντες· τό τε γὰρ ἐπιξενοῦσθαί τινας ἐν ἄλλοις τεθραμμένους νόμοις ἀσύμφορον εἶναί φασι πρὸς τὴν εὐνομίαν, καὶ τὴν πολυανθρωπίαν· γίνεσθαι μὲν γὰρ ἐκ τοῦ χρῆσθαι τῇ θαλάττῃ διαπέμποντας καὶ δεχομένους ἐμπόρων πλῆθος, ὑπεναντίαν δ' εἶναι πρὸς τὸ πολιτεύεσθαι καλῶς. ὅτι μὲν οὖν, εἰ ταῦτα μὴ συμβαίνει, βέλτιον καὶ πρὸς ἀσφάλειαν καὶ πρὸς εὐπορίαν τῶν ἀναγκαίων μετέχειν τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν τῆς θαλάττης, οὐκ ἄδηλον. καὶ γὰρ πρὸς τὸ ῥᾷον φέρειν τοὺς πολέμους εὐβοηθήτους εἶναι δεῖ κατ' ἀμφότερα τοὺς σωθησομένους, καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν, καὶ [πρὸς] τὸ βλάψαι τοὺς ἐπιτιθεμένους, εἰ μὴ κατ' ἄμφω δυνατόν, ἀλλὰ κατὰ θάτερον ὑπάρξει μᾶλλον ἀμφοτέρων μετέχουσιν. ὅσα τ' ἂν μὴ τυγχάνῃ παρ' αὐτοῖς ὄντα, δέξασθαι ταῦτα, καὶ τὰ πλεονάζοντα τῶν γιγνομένων ἐκπέμψασθαι τῶν ἀναγκαίων ἐστίν. αὑτῇ γὰρ ἐμπορικήν, ἀλλ' οὐ τοῖς ἄλλοις, δεῖ εἶναι τὴν πόλιν· οἱ δὲ παρέχοντες σφᾶς αὐτοὺς πᾶσιν ἀγορὰν προσόδου χάριν ταῦτα πράττουσιν· ἣν δὲ μὴ δεῖ πόλιν τοιαύτης μετέχειν πλεονεξίας, οὐδ' ἐμπόριον δεῖ κεκτῆσθαι τοιοῦτον. ἐπεὶ δὲ καὶ νῦν ὁρῶμεν πολλαῖς ὑπάρχοντα καὶ χώραις καὶ πόλεσιν ἐπίνεια καὶ λιμένας εὐφυῶς κείμενα πρὸς τὴν πόλιν, ὥστε μήτε τὸ αὐτὸ νέμειν ἄστυ μήτε πόρρω λίαν, ἀλλὰ κρατεῖσθαι τείχεσι καὶ τοιούτοις ἄλλοις ἐρύμασι, φανερὸν ὡς εἰ μὲν ἀγαθόν τι συμβαίνει γίνεσθαι διὰ τῆς κοινωνίας αὐτῶν, ὑπάρξει τῇ πόλει τοῦτο τὸ ἀγαθόν, εἰ δέ τι βλαβερόν, φυλάξασθαι ῥᾴδιον τοῖς νόμοις φράζοντας

dizioni è quella che abbiamo già enunciato (deve aver accesso a tutti i punti), l'altra è che essa permetta di trasportare facilmente i prodotti agricoli, il legname da lavoro e ogni altro materiale lavorabile di cui la regione sia ricca.

6. Il problema se la vicinanza del mare sia utile o dannosa ai buoni ordinamenti legislativi riceve molte risposte controverse. Alcuni sostengono che non giovino al buon ordine l'ospitare persone vissute sotto leggi diverse e l'aumento di popolazione, effetti dovuti al commercio di esportazione e importazione per mare esercitato da commercianti numerosi; e ciò sarebbe contrario a ogni buon ordinamento politico. E tuttavia non sfugge che, se si riuscisse a evitare queste conseguenze, la vicinanza della città al mare sarebbe una condizione più vantaggiosa per il raggiungimento della sicurezza e dell'abbondanza dei prodotti necessari ai bisogni immediati. Per poter sostenere le aggressioni nemiche, i cittadini che devono esser messi in salvo devono poter essere difesi da entrambi i lati, per mare e per terra; quanto a rintuzzare l'attacco di eventuali aggressori, se entrambi i lati non saranno ugualmente propizi, tuttavia uno lo sarà più dell'altro, se si posseggono entrambi. Dalla vicinanza del mare la città ha poi la possibilità di soddisfare una necessità fondamentale, cioè di importare quanto le manca e di esportare i prodotti che ha in eccesso, perché la città deve esercitare il commercio per se stessa e non per gli altri. Coloro che praticano il commercio con tutti lo fanno a scopo di guadagno e la città che non voglia averne parte non deve avere un commercio di questo tipo. Poiché anche ora vediamo che molte città e territori hanno porti e baie opportunamente situati rispetto alla città, in modo da non far parte del centro cittadino pur non essendone troppo lontani, sì da poter essere difesi dalle mura e da altre fortificazioni del genere, è evidente che, se un qualche bene deve derivare dalla vicinanza del mare, queste città ne godono, mentre se vi fosse la possibilità di un qualche danno, esse se ne potrebbero difendere facilmente con leggi, stabilendo e

καὶ διορίζοντας τίνας οὐ δεῖ καὶ τίνας ἐπιμίσγεσθαι δεῖ πρὸς ἀλλήλους.

περὶ δὲ τῆς ναυτικῆς δυνάμεως, ὅτι μὲν βέλτιστον ὑπάρχειν μέχρι τινὸς πλήθους, οὐκ ἄδηλον (οὐ γὰρ
1327b μόνον αὑτοῖς ἀλλὰ καὶ τῶν πλησίον τισὶ δεῖ καὶ φοβεροὺς εἶναι καὶ δύνασθαι βοηθεῖν, ὥσπερ κατὰ γῆν, καὶ κατὰ θάλατταν)· περὶ δὲ πλήθους ἤδη καὶ μεγέθους τῆς δυνάμεως ταύτης πρὸς τὸν βίον ἀποσκεπτέον τῆς πόλεως. εἰ μὲν γὰρ ἡγεμονικὸν καὶ πολιτικὸν ζήσεται βίον, ἀναγκαῖον καὶ ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν πρὸς τὰς πράξεις σύμμετρον. τὴν δὲ πολυανθρωπίαν τὴν γιγνομένην περὶ τὸν ναυτικὸν ὄχλον οὐκ ἀναγκαῖον ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν· οὐθὲν γὰρ αὐτοὺς μέρος εἶναι δεῖ τῆς πόλεως. τὸ μὲν γὰρ ἐπιβατικὸν ἐλεύθερον καὶ τῶν πεζευόντων ἐστίν, ὃ κύριόν ἐστι καὶ κρατεῖ τῆς ναυτιλίας· πλήθους δὲ ὑπάρχοντος περιοίκων καὶ τῶν τὴν χώραν γεωργούντων, ἀφθονίαν ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ναυτῶν. ὁρῶμεν δὲ τοῦτο καὶ νῦν ὑπάρχον τισίν, οἷον τῇ πόλει τῶν Ἡρακλεωτῶν· πολλὰς γὰρ ἐκπληροῦσι τριήρεις, κεκτημένοι τῷ μεγέθει πόλιν ἑτέρων ἐμμελεστέραν.

περὶ μὲν οὖν χώρας καὶ λιμένων καὶ πόλεων καὶ θαλάττης καὶ περὶ τῆς ναυτικῆς δυνάμεως ἔστω διωρισμένα τὸν τρόπον τοῦτον· περὶ δὲ τοῦ πολιτικοῦ πλήθους, τίνα μὲν
ὅρον ὑπάρχειν χρή, πρότερον εἴπομεν, ποίους δέ τινας 7
τὴν φύσιν εἶναι δεῖ, νῦν λέγωμεν. σχεδὸν δὴ κατανοήσειεν ἄν τις τοῦτό γε, βλέψας ἐπί τε τὰς πόλεις τὰς εὐδοκιμούσας τῶν Ἑλλήνων καὶ πρὸς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, ὡς διείληπται τοῖς ἔθνεσιν. τὰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ψυχροῖς τόποις ἔθνη καὶ τὰ περὶ τὴν Εὐρώπην θυμοῦ μέν ἐστι πλήρη, διανοίας δὲ ἐνδεέστερα καὶ τέχνης, διόπερ ἐλεύθερα μὲν διατελεῖ

[23] Aristotele distingue tra i marinai veri e propri, che in una città bene ordinata potrebbero anche non far parte della cittadinanza, e i soldati imbarcati sulle navi, per combattere e per sbarcare, che dovevano essere cittadini.

determinando le persone tra le quali possono e quelle tra le quali non possono intercorrere rapporti.

Quanto alla forza navale non sfugge che il partito migliore è che la città possegga una flotta di una certa entità, perché non basta che essa sia temibile per i propri cittadini, ma deve 1327b
esserlo anche per alcuni dei vicini e deve essere in grado di provvedere alla loro difesa, per mare come per terra. L'entità e la grandezza della flotta può essere determinata solo dall'esame delle condizioni di vita della città: se essa persegue il primato politico, allora deve necessariamente avere una flotta adeguata. D'altra parte la folla di persone destinate ai servizi marittimi non va ad aumentare la popolazione, perché non deve essere una parte della cittadinanza vera e propria. Infatti i soldati di marina sono degli uomini liberi e fanno parte dei soldati di terra: ad essi è affidato il comando e il controllo della navigazione.[23] Dove poi c'è un gran numero di perieci e di contadini non mancano i marinai, come si vede da ciò che sta accadendo oggi in alcune città, per esempio Eraclea,[24] dove si armano molte triremi, sebbene essa sia una città inferiore ad altre per grandezza.

Possiamo così ritenere che i chiarimenti dati sul territorio, sui porti, sulla posizione delle città, sul mare e sulla potenza marittima siano sufficienti.

7. Della quantità della popolazione già abbiamo parlato, indicando quale deve esserne il limite;[25] ora dobbiamo dire quali qualità naturali essa deve possedere. Forse lo si potrebbe capire considerando le città più famose della Grecia e tutti i popoli della terra abitata. Quelli che abitano nei paesi freddi e nell'Europa sono pieni di ardimento, ma mancano di intelligenza e di perizia nelle arti, ragion per cui godono di una qualche libertà, ma non hanno un vero e proprio governo

[24] Su Eraclea cfr. n. 40 del V libro. Eraclea poteva far conto sui Mariandini, una popolazione indigena, che prestava servizi servili in cambio di protezione.

[25] Cfr. sopra cap. 4.

μᾶλλον, ἀπολίτευτα δὲ καὶ τῶν πλησίον ἄρχειν οὐ δυνάμενα· τὰ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν διανοητικὰ μὲν καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχήν, ἄθυμα δέ, διόπερ ἀρχόμενα καὶ δουλεύοντα διατελεῖ· τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος, ὥσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει. καὶ γὰρ ἔνθυμον καὶ διανοητικόν ἐστιν· διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας. τὴν αὐτὴν δ' ἔχει διαφορὰν καὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων ἔθνη πρὸς ἄλληλα· τὰ μὲν γὰρ ἔχει τὴν φύσιν μονόκωλον, τὰ δὲ εὖ κέκραται πρὸς ἀμφοτέρας τὰς δυνάμεις ταύτας. φανερὸν τοίνυν ὅτι δεῖ διανοητικούς τε εἶναι καὶ θυμοειδεῖς τὴν φύσιν τοὺς μέλλοντας εὐαγώγους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ πρὸς τὴν ἀρετήν. ὅπερ γάρ φασί τινες δεῖν ὑπάρχειν τοῖς φύλαξι, τὸ φιλητικοὺς μὲν εἶναι τῶν γνωρίμων πρὸς δὲ τοὺς ἀγνῶτας ἀγρίους, ὁ θυμός ἐστιν ὁ ποιῶν τὸ φιλητικόν· αὕτη γάρ ἐστιν ἡ τῆς ψυχῆς
1328a δύναμις ᾗ φιλοῦμεν. σημεῖον δέ· πρὸς γὰρ τοὺς συνήθεις καὶ φίλους ὁ θυμὸς αἴρεται μᾶλλον ἢ πρὸς τοὺς ἀγνῶτας, ὀλιγωρεῖσθαι νομίσας. διὸ καὶ Ἀρχίλοχος προσηκόντως τοῖς φίλοις ἐγκαλῶν διαλέγεται πρὸς τὸν θυμόν·

σὺ γὰρ δὴ παρὰ φίλων ἀπάγχεαι.

καὶ τὸ ἄρχον δὲ καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀπὸ τῆς δυνάμεως ταύτης ὑπάρχει πᾶσιν· ἀρχικὸν γὰρ καὶ ἀήττητον ὁ θυμός. οὐ καλῶς δ' ἔχει λέγειν χαλεποὺς εἶναι πρὸς τοὺς ἀγνῶτας· πρὸς οὐθένα γὰρ εἶναι χρὴ τοιοῦτον, οὐδέ εἰσιν οἱ μεγαλόψυχοι τὴν φύσιν ἄγριοι, πλὴν πρὸς τοὺς ἀδικοῦντας. τοῦτο δὲ μᾶλλον ἔτι πρὸς τοὺς συνήθεις πάσχουσιν, ὅπερ εἴρηται

e non sono in grado di dominare sui loro vicini. I popoli dell'Asia sono intelligenti e abili nelle arti, ma sono privi di ardimento, sicché continuano a vivere sottomessi e da schiavi. La stirpe greca, come occupa una posizione geografica intermedia, così partecipa dei caratteri di entrambi: è ardimentosa e intelligente, e perciò vive in libertà, ha le istituzioni migliori e potrebbe dominare su tutti, se fosse unita sotto una sola costituzione. La medesima differenza c'è anche per le diverse popolazioni della Grecia nei loro rapporti reciproci: di esse alcune hanno un carattere uniforme, altre presentano ben mescolati caratteri appartenenti alle due tendenze testé delineate. È pertanto evidente che bisogna per natura essere intelligenti e avere animo ardimentoso per poter essere guidati alla virtù da un legislatore. Alcuni dicono che i guardiani devono mostrarsi benevoli verso quelli che conoscono e feroci verso quelli che non conoscono;[26] ma è lo slancio che li inclina alla benevolenza, perché lo slancio appartiene alla facoltà
dell'anima con cui amiamo. E ne abbiamo una testimonianza 1328a
nel fatto che il nostro animo si inquieta maggiormente contro i conviventi e gli amici che contro gli sconosciuti, quando si pensa di essere stati trattati male. Perciò anche Archiloco, giustamente lamentandosi dei suoi amici, così parla al suo animo:

> Tu dagli amici tuoi sei strangolato.

Il dominio e la libertà derivano in tutti da questa potenza dell'anima, perché portato al dominio e invincibile è l'impulso dell'animo. E non è ragionevole asserire che i guardiani devono essere aspri verso le persone che non conoscono, perché non bisogna adottare questo atteggiamento nei confronti di nessuno: neppure i magnanimi[27] sono per natura aspri, se non con quelli che li hanno offesi, ma lo sono di più quando si tratta di persone con le quali sono in confidenza, come abbiamo

[26] Platone, *Repubblica* II, 375b-376b.
[27] Sulla magnanimità cfr. *Etica nicomachea* IV, 7-9.

πρότερον, ἂν ἀδικεῖσθαι νομίσωσιν. καὶ τοῦτο συμβαίνει κατὰ λόγον· παρ' οἷς γὰρ ὀφείλεσθαι τὴν εὐεργεσίαν ὑπολαμβάνουσι, πρὸς τῷ βλάβει καὶ ταύτης ἀποστερεῖσθαι νομίζουσιν· ὅθεν εἴρηται "χαλεποὶ πόλεμοι γὰρ ἀδελφῶν" καὶ "οἵ τοι πέρᾳ στέρξαντες, οἵδε καὶ πέρᾳ μισοῦσιν".

περὶ μὲν οὖν τῶν πολιτευομένων, πόσους τε ὑπάρχειν δεῖ καὶ ποίους τινὰς τὴν φύσιν, ἔτι δὲ τὴν χώραν πόσην τέ τινα καὶ ποίαν τινά, διώρισται σχεδόν (οὐ γὰρ τὴν αὐτὴν ἀκρίβειαν δεῖ ζητεῖν ἐπί τε τῶν λόγων καὶ τῶν γιγνομένων διὰ τῆς αἰσθήσεως). Ἐπεὶ δ' ὥσπερ τῶν 8 *ἄλλων τῶν κατὰ φύσιν συνεστώτων οὐ ταῦτά ἐστι μόρια τῆς ὅλης συστάσεως ὧν ἄνευ τὸ ὅλον οὐκ ἂν εἴη, δῆλον ὡς οὐδὲ πόλεως μέρη θετέον ὅσα ταῖς πόλεσιν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, οὐδ' ἄλλης κοινωνίας οὐδεμιᾶς ἐξ ἧς ἕν τι τὸ γένος (ἓν γάρ τι καὶ κοινὸν εἶναι δεῖ καὶ ταὐτὸ τοῖς κοινωνοῖς, ἄν τε ἴσον ἄν τε ἄνισον μεταλαμβάνωσιν)· οἷον εἴτε τροφὴ τοῦτό ἐστιν εἴτε χώρας πλῆθος εἴτ' ἄλλο τι τῶν τοιούτων ἐστίν. ὅταν δ' ᾖ τὸ μὲν τούτου ἕνεκεν τὸ δ' οὗ ἕνεκεν, οὐθέν [ἓν] γε τούτοις κοινὸν ἀλλ' ἢ τῷ μὲν ποιῆσαι τῷ δὲ λαβεῖν· λέγω δ' οἷον ὀργάνῳ τε παντὶ πρὸς τὸ γιγνόμενον ἔργον καὶ τοῖς δημιουργοῖς· οἰκίᾳ γὰρ πρὸς οἰκοδόμον οὐθέν ἐστιν ὃ γίγνεται κοινόν,*

[28] Delle due citazioni la prima è un verso di un'opera perduta di Euripide (fr. 975 Nauck), la seconda è anch'essa un verso di una tragedia di autore sconosciuto (*Adesp.*, fr. 78 Nauck).

[29] Nelle opere etiche (*Etica nicomachea* I, 1, 1094b, 1-27; 7, 1098a, 26-33; II, 2, 1103b, 34; *Etica eudemia* I, 6, 1216b, 35 sgg.) Aristotele osserva che in fatto di morale non bisogna pretendere rigore dimostrativo. Nei passi citati Aristotele paragona l'etica alla geometria. In questo passo della *Politica* invece contrappone le percezioni ai ragionamenti. Sembra perciò di poter ricavare che le considerazioni politiche, e in generale pratiche, non debbano pretendere la precisione dei ragionamenti e sono

detto prima, se ritengono di aver subìto un torto. Ed è comprensibile, perché ritengono non solo di aver subìto un danno, ma di esser privati della riconoscenza da parte di chi credono che la debba loro. Di qui hanno tratto origine i detti:[28]

Dure sono le guerre tra fratelli

e

Chi ha troppo amato troppo odia.

Abbiamo così stabilito più o meno quantità e qualità naturali dei cittadini, estensione e natura del territorio; e non bisogna pretendere la medesima esattezza nei ragionamenti e nelle cose percepibili con la sensazione.[29]

8. Come negli altri composti naturali non sono parti del composto quelle senza le quali esso non potrebbe sussistere, così chiaramente non si devono considerare come parti della città o di qualche altra comunità, che costituisca un genere unitario, tutte quelle che sono necessarie alla loro stessa sussistenza. Tutti i membri di una comunità devono partecipare in parti uguali o disuguali a un che di comune e di identico, sia esso il cibo, un territorio o qualcos'altro del genere. Quando si tratta di rapporto tra mezzi e fini, tra essi non c'è nulla in comune se non la relazione per cui un termine fa e l'altro subisce. Intendo per esempio il rapporto di uno strumento di lavoro e dell'artigiano con l'opera prodotta: tra la casa e il costruttore non si produce nulla di comune, se non che la casa è

piuttosto affini alla sensibilità. Anche nell'*Etica nicomachea* (X, 1, 1172a, 34 sgg.) Aristotele contrappone i discorsi ai fatti, ma per sostenere che questi sono più credibili. Aristotele distingue tra ciò che risulta al ragionamento o al discorso e ciò che risulta alla sensazione (*De generatione et corruptione* II, 10, 336b, 16 sgg.) e ritiene che tra questi termini vi sia possibile concordanza (*ibid.* I, 8, 325a, 13 sgg.; II, 4, 331b, 24 sgg.; *Storia degli animali* I, 6, 491a, 25 sgg.). Ma ammette anche che vi possa essere contrasto; in questo caso bisogna attenersi a ciò che risulta alla percezione, e a ciò che risulta al ragionamento solo subordinatamente al suo accordo con la percezione (*Generazione degli animali* III, 10, 760b, 31).

ἀλλ' ἔστι τῆς οἰκίας χάριν ἡ τῶν οἰκοδόμων τέχνη. διὸ κτήσεως μὲν δεῖ ταῖς πόλεσιν, οὐδὲν δ' ἐστὶν ἡ κτῆσις μέρος τῆς πόλεως· πολλὰ δ' ἔμψυχα μέρη τῆς κτήσεώς ἐστιν· ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐστι τῶν ὁμοίων, ἕνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης. ἐπεὶ δ' ἐστὶν εὐδαιμονία τὸ ἄριστον, αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσίς τις τέλειος, συμβέβηκε δὲ οὕτως ὥστε τοὺς μὲν ἐνδέχεσθαι μετέχειν αὐτῆς τοὺς δὲ μικρὸν ἢ μηδέν, δῆλον ὡς τοῦτ' αἴτιον τοῦ γίγνεσθαι πόλεως εἴδη καὶ διαφορὰς καὶ πολιτείας πλείους· ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι'
1328b ἄλλων ἕκαστοι τοῦτο θηρεύοντες τούς τε βίους ἑτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας. ἐπισκεπτέον δὲ καὶ πόσα ταυτί ἐστιν ὧν ἄνευ πόλις οὐκ ἂν εἴη· καὶ γὰρ ἃ λέγομεν εἶναι μέρη πόλεως ἐν τούτοις ἂν εἴη ἀναγκαῖον ὑπάρχειν. ληπτέον τοίνυν τῶν ἔργων τὸν ἀριθμόν· ἐκ τούτων γὰρ ἔσται δῆλον. πρῶτον μὲν οὖν ὑπάρχειν δεῖ τροφήν, ἔπειτα τέχνας (πολλῶν γὰρ ὀργάνων δεῖται τὸ ζῆν), τρίτον δὲ ὅπλα (τοὺς γὰρ κοινωνοῦντας ἀναγκαῖον καὶ ἐν αὑτοῖς ἔχειν ὅπλα πρός τε τὴν ἀρχήν, τῶν ἀπειθούντων χάριν, καὶ πρὸς τοὺς ἔξωθεν ἀδικεῖν ἐπιχειροῦντας), ἔτι χρημάτων τινὰ εὐπορίαν, ὅπως ἔχωσι καὶ πρὸς τὰς καθ' αὑτοὺς χρείας καὶ πρὸς ⟨τὰς⟩ πολεμικάς, πέμπτον δὲ καὶ πρῶτον τὴν περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλειαν, ἣν καλοῦσιν ἱερατείαν, ἕκτον δὲ τὸν ἀριθμὸν καὶ πάντων ἀναγκαιότατον κρίσιν περὶ τῶν συμφερόντων καὶ τῶν δικαίων τῶν πρὸς ἀλλήλους. τὰ μὲν οὖν ἔργα ταῦτ' ἐστὶν ὧν δεῖται πᾶσα πόλις ὡς εἰπεῖν (ἡ γὰρ πόλις πλῆθός ἐστιν οὐ τὸ τυχὸν ἀλλὰ πρὸς ζωὴν αὔταρκες, ὥς φαμεν, ἐὰν δέ τι τυγχάνῃ τούτων ἐκλεῖπον, ἀδύνατον ἁπλῶς αὐτάρκη τὴν κοινωνίαν εἶναι ταύτην)· ἀνάγκη τοίνυν κατὰ τὰς ἐργασίας ταύτας συνεστάναι πόλιν· δεῖ ἄρα γεωργῶν τ' εἶναι πλῆ-

il fine dell'arte del costruttore. Perciò la città ha bisogno della proprietà ma questa non fa parte della città; e la proprietà comprende molti esseri animati. Ma la città è una comunità di simili che si propone come scopo il raggiungimento della miglior vita possibile. Poiché la felicità è la cosa migliore, e consiste nell'attuazione della virtù e nel suo uso perfetto, ma di essa accade che alcuni uomini possano avere una qualche parte, mentre altri poco o nulla, da questo evidentemente derivano varie specie e forme di città e molteplici costituzioni. Gli uomini perseguono la felicità in modi diversi e con mez- 1328b
zi disparati foggiando modi di vita diversi e diverse costituzioni.

Bisogna ora cercare quante sono queste condizioni senza le quali una città non potrebbe sussistere, nelle quali son necessariamente comprese quelle che noi chiamiamo propriamente parti della città. Un'utile guida potremo trarre dall'enumerazione dei compiti della città. Innanzitutto ci deve essere il cibo, poi ci devono essere delle arti (ché la vita ha bisogno di molti strumenti), in terzo luogo armi (che sono necessarie ai membri di una comunità politica e per sostenere l'autorità contro i ribelli e per rintuzzare le offese che possono venire da nemici esterni), in quarto luogo abbondanza di denaro e per gli usi esterni e per le guerre, in quinto luogo, sebbene sia la prima funzione in ordine di importanza, il culto divino, che porta il nome di sacerdozio; al sesto posto collochiamo la funzione più necessaria di tutte le altre, cioè il giudizio sugli interessi e sui diritti reciproci. Queste dunque sono le funzioni di cui si può dire che ogni città deve disporre, perché la città è una massa di uomini non raggruppati a casaccio, ma capace di vita autosufficiente, come usiamo dire,[30] e se manca di qualcuna di quelle funzioni, è assolutamente impossibile che possa ancora costituire una comunità autosufficiente. Bisogna perciò che la città sia costituita secondo queste funzioni: deve cioè avere un certo numero di contadi-

[30] II, 2, 1261b, 12 sgg.; III, 1, 1275b, 20 sgg.; V, 3, 1303a, 26 sgg.

θος, οἳ παρασκευάσουσι τὴν τροφήν, καὶ τεχνίτας, καὶ τὸ μάχιμον, καὶ τὸ εὔπορον, καὶ ἱερεῖς, καὶ κριτὰς τῶν ἀναγκαίων καὶ συμφερόντων.

Διωρισμένων δὲ τούτων λοιπὸν σκέψασθαι πότερον πᾶσι 9
κοινωνητέον πάντων τούτων (ἐνδέχεται γὰρ τοὺς αὐτοὺς ἅπαντας εἶναι καὶ γεωργοὺς καὶ τεχνίτας καὶ τοὺς βουλευομένους καὶ δικάζοντας), ἢ καθ' ἕκαστον ἔργον τῶν εἰρημένων ἄλλους ὑποθετέον, ἢ τὰ μὲν ἴδια τὰ δὲ κοινὰ τούτων ἐξ ἀνάγκης ἐστίν. οὐκ ἐν πάσῃ δὲ ταὐτὸ πολιτείᾳ. καθάπερ γὰρ εἴπομεν, ἐνδέχεται καὶ πάντας κοινωνεῖν πάντων καὶ μὴ πάντας πάντων ἀλλὰ τινὰς τινῶν. ταῦτα γὰρ καὶ ποιεῖ τὰς πολιτείας ἑτέρας· ἐν μὲν γὰρ ταῖς δημοκρατίαις μετέχουσι πάντες πάντων, ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις τοὐναντίον. ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν σκοποῦντες περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας, αὕτη δ' ἐστὶ καθ' ἣν ἡ πόλις ἂν εἴη μάλιστ' εὐδαίμων, τὴν δ' εὐδαιμονίαν ὅτι χωρὶς ἀρετῆς ἀδύνατον ὑπάρχειν εἴρηται πρότερον, φανερὸν ἐκ τούτων ὡς ἐν τῇ κάλλιστα πολιτευομένῃ πόλει καὶ τῇ κεκτημένῃ δικαίους ἄνδρας ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν, οὔτε βάναυσον βίον οὔτ' ἀγοραῖον δεῖ ζῆν τοὺς πολίτας (ἀγεννὴς γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος καὶ πρὸς ἀρετὴν ὑπεναντίος), οὐδὲ δὴ γεωργοὺς εἶναι τοὺς μέλλοντας
1329a ἔσεσθαι (δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικάς).

ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ πολεμικὸν καὶ τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν συμφερόντων καὶ κρῖνον περὶ τῶν δικαίων ἐνυπάρχει καὶ μέρη φαίνεται τῆς πόλεως μάλιστα ὄντα, πότερον ⟨ἑτέροις⟩ ἕτερα καὶ ταῦτα θετέον ἢ τοῖς αὐτοῖς ἀποδοτέον ἄμφω; φανερὸν δὲ καὶ τοῦτο, διότι

ni che le procurino il cibo, degli artigiani, dei guerrieri, dei commercianti, dei sacerdoti e dei giudici di ciò che è necessario e utile.

9. Distinti questi compiti, resta ora da vedere se tutti i cittadini debbano esercitarli tutti (perché potrebbe darsi che tutti fossero nello stesso tempo contadini, artigiani, consiglieri e giudici) oppure se ciascuno di essi deve essere affidato a persone diverse o, ancora, se necessariamente alcuni di questi compiti siano speciali, mentre altri debbano essere messi in comune. A questo problema non si può dare una soluzione che valga per tutte le costituzioni. Come dicemmo, può darsi che tutti i cittadini esercitino tutte le funzioni, o che invece non tutti le esercitino tutte, ma alcuni le une e altri le altre. E anche questo produce le differenze che intercorrono tra le costituzioni: nelle democrazie tutti i cittadini hanno parte in tutte le funzioni, mentre nelle oligarchie avviene il contrario. Poiché tuttavia stiamo cercando la migliore costituzione, e questa è quella che è in grado di rendere una città la più felice di tutte e la felicità è impossibile, come abbiamo detto prima,[31] senza la virtù, orbene da ciò risulta che nella città che ha i migliori ordinamenti politici e che possiede cittadini giusti in senso assoluto e non solo in relazione a un qualche modello limitato,[32] i cittadini non devono praticare una vita da operaio o commerciante (vite ignobili e contrarie alla virtù) né dovranno essere contadini quelli che aspirano a diventare
cittadini (perché la nascita della virtù e l'esercizio delle fun- 1329a
zioni politiche esigono libertà dagli impegni di lavoro quotidiano).

Ci sono poi le funzioni pertinenti alla guerra, quelle riguardanti le deliberazioni su ciò che è utile e i giudizi su ciò che è giusto; e queste funzioni paiono essere più di ogni altra parti della città. Ci si può chiedere se anch'esse debbano essere affidate alle stesse persone o distribuite tra persone di-

[31] 8, 1328a, 38.
[32] III, 4, 1276b, 30; IV, 7, 1293b, 3 sgg.; V, 9, 1309a, 36 sgg.

τρόπον μέν τινα τοῖς αὐτοῖς τρόπον δέ τινα καὶ ἑτέροις. ᾗ μὲν γὰρ ἑτέρας ἀκμῆς ἑκάτερον τῶν ἔργων, καὶ τὸ μὲν δεῖται φρονήσεως τὸ δὲ δυνάμεως, ἑτέροις· ᾗ δὲ τῶν ἀδυνάτων ἐστὶ τοὺς δυναμένους βιάζεσθαι καὶ κωλύειν, τούτους ὑπομένειν ἀρχομένους ἀεί, ταύτῃ δὲ τοῖς αὐτοῖς. οἱ γὰρ τῶν ὅπλων κύριοι καὶ ⟨τοῦ⟩ μένειν ἢ μὴ μένειν κύριοι τὴν πολιτείαν. λείπεται τοίνυν τοῖς αὐτοῖς μὲν ἀμφότερα ἀποδιδόναι τὴν πολιτείαν ταῦτα, μὴ ἅμα δέ, ἀλλ' ὥσπερ πέφυκεν ἡ μὲν δύναμις ἐν νεωτέροις, ἡ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις εἶναι· οὐκοῦν οὕτως ἀμφοῖν νενεμῆσθαι συμφέρει καὶ δίκαιόν ἐστιν· ἔχει γὰρ αὕτη ἡ διαίρεσις τὸ κατ' ἀξίαν. ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς κτήσεις δεῖ εἶναι περὶ τούτους. ἀναγκαῖον γὰρ εὐπορίαν ὑπάρχειν τοῖς πολίταις, πολῖται δὲ οὗτοι. τὸ γὰρ βάναυσον οὐ μετέχει τῆς πόλεως, οὐδ' ἄλλο οὐθὲν γένος ὃ μὴ τῆς ἀρετῆς δημιουργόν ἐστιν. τοῦτο δὲ δῆλον ἐκ τῆς ὑποθέσεως· τὸ μὲν γὰρ εὐδαιμονεῖν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν μετὰ τῆς ἀρετῆς, εὐδαίμονα δὲ πόλιν οὐκ εἰς μέρος τι βλέψαντας δεῖ λέγειν αὐτῆς, ἀλλ' εἰς πάντας τοὺς πολίτας. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι δεῖ τὰς κτήσεις εἶναι τούτων, εἴπερ ἀναγκαῖον εἶναι τοὺς γεωργοὺς δούλους ἢ βαρβάρους [ἢ] περιοίκους. λοιπὸν δ' ἐκ τῶν καταριθμηθέντων τὸ τῶν ἱερέων γένος. φανερὰ δὲ καὶ ἡ τούτων τάξις. οὔτε γὰρ γεωργὸν οὔτε βάναυσον ἱερέα καταστατέον (ὑπὸ γὰρ τῶν πολιτῶν πρέπει τιμᾶσθαι τοὺς θεούς)· ἐπεὶ δὲ διῄρηται τὸ πολιτικὸν εἰς δύο μέρη, τοῦτ' ἐστὶ τό τε ὁπλιτικὸν καὶ τὸ βουλευτικόν, πρέπει δὲ τήν τε θεραπείαν ἀποδιδόναι τοῖς θεοῖς καὶ [τὴν] ἀνάπαυσιν ἔχειν [περὶ αὐτοὺς] τοὺς διὰ τὸν χρόνον ἀπειρηκότας, τούτοις ἂν εἴη τὰς ⟨περὶ αὐτοὺς⟩ ἱερωσύνας ἀποδοτέον.

verse. Anche questo è evidente, perché in un certo senso esse debbano essere affidate alle stesse persone, in un altro a persone diverse. In quanto ciascuna di queste funzioni appartiene a età diverse e richiede l'una la saggezza e l'altra la forza, i loro titolari debbono essere persone diverse; ma poiché, d'altra parte, è impossibile che coloro che hanno la capacità di esercitare la violenza e di resistere si assoggettino sempre all'autorità di qualche altra persona, bisogna che quelle funzioni per questo appartengano alle stesse persone, perché coloro che hanno in mano la forza militare hanno anche in mano i destini della costituzione. Non resta che dare questi poteri politici a quei due gruppi ma non nello stesso tempo. Natura vuole che i giovani abbiano la forza e i vecchi la saggezza, sicché è utile ed è ritenuto giusto dividere i poteri politici tra i due gruppi tenendo conto di questo fatto: e si farà una distribuzione secondo il merito. Un'altra condizione è che coloro che esercitano queste cariche siano i proprietari, perché i cittadini debbono avere abbondanza di mezzi e i proprietari sono cittadini. Gli operai non fanno parte della città, così come non ne fanno parte tutti coloro che non compiono opere virtuose. Del resto ciò risulta dallo stesso presupposto da cui siamo partiti: cioè che la felicità si realizza solo con la virtù e che si può dichiarare felice una città tenendo presente non soltanto una parte di essa, ma tutti i cittadini. Del resto è chiaro che le proprietà debbano appartenere a costoro se i contadini debbono essere schiavi o barbari perieci.

Tra tutte le categorie di persone che abbiamo enumerato dobbiamo ancora occuparci dei sacerdoti. Anche il loro posto è evidente. Le mansioni sacerdotali non possono essere affidate né ai contadini, né agli operai, perché è conveniente che gli dèi siano onorati dai cittadini. Poiché la cittadinanza è divisa in due parti, quella che presta il servizio militare e quella che delibera, conviene affidare il culto degli dèi alle persone che, gravate dall'età, hanno rinunciato a quelle funzioni, in modo che trovino un riposo. A costoro pertanto si devono affidare le mansioni sacerdotali.

34 ὧν μὲν τοίνυν ἄνευ πόλις οὐ συνίσταται καὶ ὅσα μέρη πόλεως, εἴρηται (γεωργοὺς μὲν γὰρ καὶ τεχνίτας καὶ πᾶν τὸ θητικὸν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν, μέρη δὲ τῆς πόλεως τό τε ὁπλιτικὸν καὶ βουλευτικόν), καὶ κεχώρισται δὴ τούτων ἕκαστον, τὸ μὲν ἀεὶ τὸ δὲ κατὰ μέρος.

Ἔοικε δὲ οὐ νῦν οὐδὲ νεωστὶ τοῦτ' εἶναι γνώριμον τοῖς περὶ 10
πολιτείας φιλοσοφοῦσιν, ὅτι δεῖ διῃρῆσθαι χωρὶς κατὰ γένη
1329b τὴν πόλιν καὶ τό τε μάχιμον ἕτερον εἶναι καὶ τὸ γεωργοῦν. ἐν Αἰγύπτῳ τε γὰρ ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον ἔτι καὶ νῦν, τά τε περὶ τὴν Κρήτην, τὰ μὲν οὖν περὶ Αἴγυπτον Σεσώστριος, ὥς φασιν, οὕτω νομοθετήσαντος, Μίνω δὲ τὰ περὶ Κρήτην. ἀρχαία δὲ ἔοικεν εἶναι καὶ τῶν συσσιτίων ἡ τάξις, τὰ μὲν περὶ Κρήτην γενόμενα περὶ τὴν Μίνω βασιλείαν, τὰ δὲ περὶ τὴν Ἰταλίαν πολλῷ παλαιότερα τούτων. φασὶ γὰρ οἱ λόγιοι τῶν ἐκεῖ κατοικούντων Ἰταλόν τινα γενέσθαι βασιλέα τῆς Οἰνωτρίας, ἀφ' οὗ τό τε ὄνομα μεταβαλόντας Ἰταλοὺς ἀντ' Οἰνωτρῶν κληθῆναι καὶ τὴν ἀκτὴν ταύτην τῆς Εὐρώπης Ἰταλίαν τοὔνομα λαβεῖν, ὅση τετύχηκεν ἐντὸς οὖσα τοῦ κόλπου τοῦ Σκυλλητικοῦ καὶ τοῦ Λαμητικοῦ· ἀπέχει δὲ ταῦτα ἀπ' ἀλλήλων ὁδὸν ἡμισείας ἡμέρας. τοῦτον δὴ λέγουσι τὸν Ἰταλὸν νομάδας τοὺς Οἰνωτροὺς ὄντας ποιῆσαι γεωργούς, καὶ νόμους ἄλλους τε αὐτοῖς θέσθαι καὶ τὰ συσσίτια καταστῆσαι πρῶτον· διὸ καὶ νῦν ἔτι τῶν ἀπ' ἐκείνου τινὲς χρῶνται τοῖς συσσιτίοις καὶ τῶν νόμων ἐνίοις. ᾤκουν δὲ τὸ μὲν πρὸς τὴν Τυρρηνίαν Ὀπικοὶ καὶ πρότερον καὶ νῦν καλούμενοι τὴν ἐπωνυ-

[33] Su Sesostri e Minosse cfr. sotto n. 39. L'idea che la popolazione egiziana fosse divisa in classi doveva essere familiare ai Greci, e la si trova in Erodoto (II, 164), che parlava dei guerrieri come di una classe particolare, ma non menzionava i contadini. Platone (*Timeo* 24a-b) riprendeva quella idea, ma menzionava i contadini accanto ai pastori e ai cacciatori, e anche lui sottolineava la separatezza dei guerrieri nella generale separazione delle classi.

[34] Sulle mense comuni a Creta cfr. II, 10, 1272a, 1-4. Aristotele avrebbe trovato la leggenda di Italo, diventato re degli Enotrii, presso Antioco

Con il che si è detto quali sono le cose imprescindibili per l'esistenza della città e quali sono le parti di essa. I contadini, gli artigiani e in genere tutta la massa dei manovali rientrano tra le condizioni necessarie all'esistenza di una città, mentre i guerrieri e i consiglieri sono parti di essa; queste funzioni possono poi essere assegnate a vita a persone diverse oppure possono essere date alternativamente alle stesse persone.

10. Pare che non da adesso né dagli ultimi tempi chi ha studiato la costituzione sia venuto a conoscenza della divisione della città in generi, e del fatto che quello dei guerrieri è di- 1329b
verso da quello dei contadini. Questo ordinamento vige tuttora in Egitto come a Creta. In Egitto fu stabilito, dicono, dalla legislazione di Sesostri, a Creta da quella di Minosse.[33] Sembra che antichi siano anche gli ordinamenti riguardanti le mense comuni che a Creta sorsero sotto il regno di Minosse, mentre in Italia nacquero molto prima.[34] I cronisti dicono che uno degli abitanti dell'Enotria, un certo Italo, ne divenne re, che da lui gli abitanti del paese cambiarono il loro nome da quello di Enotrii in quello di Itali, e che la penisola dell'Europa che è compresa tra il golfo Scilletino e quello Lametico,[35] tra i quali c'è mezza giornata di cammino, ha preso il nome di Italia. La tradizione poi afferma che questo Italo trasformò gli Enotrii, che erano nomadi, in contadini, diede loro delle leggi e istituì tra l'altro le mense comuni, che perciò ancor oggi alcuni dei suoi discendenti praticano, così come osservano alcune delle leggi promulgate da lui.[36] Abitavano la regione verso la Tirrenia gli Opici, un tempo e ora chiamati

di Siracusa, un autore della seconda metà del V secolo. Gli Enotrii erano considerati gli antichi abitanti della Calabria, che secondo la leggenda qui si erano stabiliti cento anni prima della guerra di Troia, provenendo dall'Arcadia, sotto la guida di Enotro.

[35] I due golfi qui nominati corrispondono rispettivamente al golfo di Squillace e a quello di Sant'Eufemia.

[36] Sulla tendenza a considerare l'Italia meridionale sede di antiche legislazioni e sul problema del rapporto di questa tradizione con quella che assegnava il primato a Creta cfr. n. 113 del II libro.

μίαν Αὔσονες, τὸ δὲ πρὸς τὴν Ἰαπυγίαν καὶ τὸν Ἰόνιον Χῶνες, τὴν καλουμένην Σιρῖτιν· ἦσαν δὲ καὶ οἱ Χῶνες Οἰνωτροὶ τὸ γένος. ἡ μὲν οὖν τῶν συσσιτίων τάξις ἐντεῦθεν γέγονε πρῶτον, ὁ δὲ χωρισμὸς ὁ κατὰ γένος τοῦ πολιτικοῦ πλήθους ἐξ Αἰγύπτου· πολὺ γὰρ ὑπερτείνει τοῖς χρόνοις τὴν Μίνω βασιλείαν ἡ Σεσώστριος. σχεδὸν μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα δεῖ νομίζειν εὑρῆσθαι πολλάκις ἐν τῷ πολλῷ χρόνῳ, μᾶλλον δ' ἀπειράκις. τὰ μὲν γὰρ ἀναγκαῖα τὴν χρείαν διδάσκειν εἰκὸς αὐτήν, τὰ δ' εἰς εὐσχημοσύνην καὶ περιουσίαν ὑπαρχόντων ἤδη τούτων εὔλογον λαμβάνειν τὴν αὔξησιν· ὥστε καὶ τὰ περὶ τὰς πολιτείας οἴεσθαι δεῖ τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον. ὅτι δὲ πάντα ἀρχαῖα, σημεῖον τὰ περὶ Αἴγυπτόν ἐστιν· οὗτοι γὰρ ἀρχαιότατοι μὲν δοκοῦσιν εἶναι, νόμων δὲ τετυχήκασιν ⟨ἀεὶ⟩ καὶ τάξεως πολιτικῆς. διὸ δεῖ τοῖς μὲν εὑρημένοις ἱκανῶς χρῆσθαι, τὰ δὲ παραλελειμμένα πειρᾶσθαι ζητεῖν.

ὅτι μὲν οὖν δεῖ τὴν χώραν εἶναι τῶν ὅπλα κεκτημένων καὶ τῶν τῆς πολιτείας μετεχόντων, εἴρηται πρότερον, καὶ διότι τοὺς γεωργοῦντας αὐτῶν ἑτέρους εἶναι δεῖ, καὶ πόσην τινὰ χρὴ καὶ ποίαν εἶναι τὴν χώραν· περὶ δὲ τῆς διανομῆς καὶ τῶν γεωργούντων, τίνας καὶ ποίους εἶναι χρή,

37 Gli Opici o Ausonii vengono collocati sullo stesso lato della penisola italica sul quale giace la Tirrenia, cioè l'Etruria. Essi si situano a nord degli Enotrii e occupano la Lucania, la Campania e il Lazio.

38 La Iapigia corrisponde alla Puglia e i Coni abitavano la regione ionica tra Sibari e Metaponto.

39 Secondo una tradizione Sesostri era il successore di Oro, che era figlio di Iside e di Osiride, e aveva regnato nella prima metà del IV millennio a.C. In realtà ci sono almeno tre faraoni di questo nome, appartenenti alla XII dinastia, che regnò all'inizio del II millennio. Minosse era il leggendario re di Creta, che apparteneva al XV sec. a.C. Una tradizione stabiliva un certo parallelismo tra Sesostri e Minosse, perché due eroi della guerra di Troia, Proteo d'Egitto e Idomeneo di Creta, erano consi-

con il nome di Ausonii,[37] mentre verso la Iapigia e il golfo Ionico, occupando la regione detta Siritide, abitavano i Coni, un altro ramo della stirpe degli Enotrii.[38] L'istituzione delle mense comuni nacque originariamente qui, mentre la divisione del corpo cittadino in classi proviene dall'Egitto, dal momento che il regno di Sesostri è assai più antico di quello di Minosse.[39] Si può fondatamente ritenere che anche le altre istituzioni politiche siano state scoperte più volte nel lungo corso del tempo, anzi infinite volte.[40] È verosimile che il bisogno stesso abbia insegnato ciò che è strettamente necessario, ed è ragionevole che su questa base si siano sviluppate le condizioni che dovevano portare all'eleganza e all'abbondanza; e bisogna ritenere che anche le istituzioni politiche abbiano seguito questo corso. Che esse, tutte quante, siano antiche lo dimostra il caso dell'Egitto, che si può ritenere abitato dal popolo più antico e che pure ha sempre avuto leggi e ordinamenti politici.[41] Perciò bisogna avvalersi delle cose che sono state dette in modo esauriente e cercar di trovare ciò che è stato trascurato.

Abbiamo già detto che proprietari del territorio devono essere coloro che posseggono le armi e che partecipano al sistema politico, perché costoro devono essere diversi dai contadini, e quale deve essere l'estensione e la natura del territorio. Il primo problema che ora ci troviamo di fronte riguarda la ripartizione del suolo e i requisiti che devono possedere i

derati i successori rispettivamente di Ferone e Sesostri e di Deucalione e Minosse. Ma qui Aristotele riprende la tradizione che faceva di Sesostri un re più antico di Minosse.

[40] Questa idea era già stata espressa da Platone (*Timeo* 21d sgg.; *Crizia* 109d; *Leggi* III, 676a-677d) ed è accolta da Aristotele, che l'aveva illustrata in *De philosophia*, ora perduto (fr. 8 Ross), nella *Metafisica* (XII, 9, 1074b, 10 sgg.) nel *De coelo* (I, 3, 270b, 19) e nella *Meteorologia* (I, 1, 339b, 25).

[41] Erodoto (II, 2) aveva attribuito agli Egizi stessi la presunzione di essere il popolo più antico. L'antichità della civiltà egiziana è ripresa da Platone (*Timeo* 22b sgg.; *Leggi* II, 656d sgg.) e da Aristotele stesso (*Meteorologia* I, 14, 352b, 20 sgg.), anche se egli altrove (*De philosophia* fr. 6 Ross) considera la sapienza dei Maghi più antica di quella degli Egizi.

λεκτέον πρῶτον, ἐπειδὴ οὔτε κοινήν φαμεν εἶναι δεῖν τὴν 1330a κτῆσιν ὥσπερ τινὲς εἰρήκασιν, ἀλλὰ τῇ χρήσει φιλικῶς γινομένῃ κοινήν, οὔτ' ἀπορεῖν οὐθένα τῶν πολιτῶν τροφῆς. περὶ συσσιτίων τε συνδοκεῖ πᾶσι χρήσιμον εἶναι ταῖς εὖ κατεσκευασμέναις πόλεσιν ὑπάρχειν· δι' ἣν δ' αἰτίαν συνδοκεῖ καὶ ἡμῖν, ὕστερον ἐροῦμεν. δεῖ δὲ τούτων κοινωνεῖν πάντας τοὺς πολίτας, οὐ ῥᾴδιον δὲ τοὺς ἀπόρους ἀπὸ τῶν ἰδίων τε εἰσφέρειν τὸ συντεταγμένον καὶ διοικεῖν τὴν ἄλλην οἰκίαν. ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς δαπανήματα κοινὰ πάσης τῆς πόλεώς ἐστιν. ἀναγκαῖον τοίνυν εἰς δύο μέρη διῃρῆσθαι τὴν χώραν, καὶ τὴν μὲν εἶναι κοινὴν τὴν δὲ τῶν ἰδιωτῶν, καὶ τούτων ἑκατέραν διῃρῆσθαι δίχα πάλιν, τῆς μὲν κοινῆς τὸ μὲν ἕτερον μέρος εἰς τὰς πρὸς τοὺς θεοὺς λειτουργίας τὸ δὲ ἕτερον εἰς τὴν τῶν συσσιτίων δαπάνην, τῆς δὲ τῶν ἰδιωτῶν τὸ ἕτερον μέρος [τὸ] πρὸς τὰς ἐσχατιάς, τὸ δὲ ἕτερον πρὸς πόλιν, ἵνα δύο κλήρων ἑκάστῳ νεμηθέντων ἀμφοτέρων τῶν τόπων πάντες μετέχωσιν. τό τε γὰρ ἴσον οὕτως ἔχει καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ πρὸς τοὺς ἀστυγείτονας πολέμους ὁμονοητικώτερον. ὅπου γὰρ μὴ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, οἱ μὲν ὀλιγωροῦσι τῆς πρὸς τοὺς ὁμόρους ἔχθρας, οἱ δὲ λίαν φροντίζουσι καὶ παρὰ τὸ καλόν. διὸ παρ' ἐνίοις νόμος ἐστὶ τοὺς γειτνιῶντας τοῖς ὁμόροις μὴ συμμετέχειν βουλῆς ⟨περὶ⟩ τῶν πρὸς αὐτοὺς πολέμων, ὡς διὰ τὸ ἴδιον οὐκ ἂν δυναμένους βουλεύσασθαι καλῶς. τὴν μὲν οὖν χώραν ἀνάγκη διῃρῆσθαι τὸν τρόπον τοῦτον διὰ τὰς προειρημένας αἰτίας· τοὺς δὲ γεωργήσοντας μάλιστα μέν, εἰ δεῖ κατ'

contadini. Noi infatti non crediamo che la proprietà debba essere comune, come alcuni hanno detto,[42] ma piuttosto che deve diventare comune per i rapporti di amicizia che intercorrono tra quelli che ne fanno uso, e che nessuno dei cittadini debba mancare del cibo. Quanto alle mense comuni tutti sono d'accordo nell'ammettere la loro utilità per una città ben governata; noi diremo più tardi[43] la ragione per cui aderiamo a questa opinione. Tutti i cittadini devono prendervi parte, per quanto non sia facile per i poveri contribuire con i loro beni pagando la quota fissata e mantenere la propria famiglia. Anche le spese del culto devono essere a carico di tutta la città.

1330a

È allora necessario dividere tutto il territorio in due parti, delle quali l'una costituisce la proprietà pubblica e l'altra va suddivisa in proprietà private. Ciascuna di queste parti deve poi ancora essere divisa in due, e cioè della proprietà pubblica una parte deve servire per il culto e l'altra per coprire le spese richieste dalle mense comuni. La proprietà privata deve comprendere una parte vicino ai confini e l'altra vicino al centro della città affinché, assegnando due lotti a ciascun cittadino, tutti abbiano proprietà in entrambe le parti. A questo modo si realizza la giustizia e l'uguaglianza, oltre a una maggior concordia contro i nemici confinanti. Dove non si segue questo criterio di distribuzione, gli uni sottovalutano la gravità dell'inimicizia dei popoli confinanti e gli altri se ne preoccupano troppo, più di quanto sarebbe conveniente. Perciò in alcuni popoli è stabilito per legge che quelli che sono più vicini ai popoli confinanti non intervengano alle sedute del consiglio in cui si delibera la guerra contro quei popoli, perché i loro interessi privati impedirebbero un buon giudizio.

Bisogna dunque suddividere il territorio in questo modo per le ragioni che abbiamo detto. Soprattutto poi i contadini dovrebbero essere, se dobbiamo dire quel che auspichiamo,

[42] Cfr. II, 5, 1262b, 37 sgg.
[43] È un altro rinvio che non trova riscontro nel nostro testo della *Politica*.

εὐχήν, δούλους εἶναι, μήτε ὁμοφύλων πάντων ⟨ὄντων⟩ μήτε θυμοειδῶν (οὕτω γὰρ ἂν πρός τε τὴν ἐργασίαν εἶεν χρήσιμοι καὶ πρὸς τὸ μηδὲν νεωτερίζειν ἀσφαλεῖς), δεύτερον δὲ βαρβάρους περιοίκους παραπλησίους τοῖς εἰρημένοις τὴν φύσιν, τούτων δὲ τοὺς μὲν ἐν τοῖς ἰδίοις εἶναι ἰδίους τῶν κεκτημένων τὰς οὐσίας, τοὺς δ' ἐπὶ τῇ κοινῇ γῇ κοινούς. τίνα δὲ δεῖ τρόπον χρῆσθαι δούλοις, καὶ διότι βέλτιον πᾶσι τοῖς δούλοις ἆθλον προκεῖσθαι τὴν ἐλευθερίαν, ὕστερον ἐροῦμεν.

Τὴν δὲ πόλιν ὅτι μὲν δεῖ κοινὴν εἶναι τῆς ἠπείρου τε 11
καὶ τῆς θαλάττης καὶ τῆς χώρας ἁπάσης ὁμοίως ἐκ τῶν ἐνδεχομένων, εἴρηται πρότερον· αὐτῆς δὲ προσάντη εἶναι τὴν θέσιν εὔχεσθαι δεῖ κατ' εὐχήν, πρὸς τέτταρα βλέποντας· πρῶτον μὲν ὡς ἀναγκαῖον πρὸς ὑγίειαν (αἵ τε γὰρ πρὸς ἕω τὴν ἔγκλισιν ἔχουσαι καὶ πρὸς τὰ πνεύματα τὰ πνέοντα ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς ὑγιεινότεραι, δεύτερον δ' ⟨αἱ⟩ κατὰ βορέαν· εὐχείμεροι γὰρ αὗται μᾶλλον)· τῶν δὲ λοι-
1330b πῶν πρὸς τὸ τὰς πολιτικὰς πράξεις καὶ πολεμικὰς καλῶς ἔχειν. πρὸς μὲν οὖν τὰς πολεμικὰς αὐτοῖς μὲν εὐέξοδον εἶναι χρή, τοῖς δ' ἐναντίοις δυσπρόσοδον καὶ δυσπερίληπτον, ὑδάτων τε καὶ ναμάτων μάλιστα μὲν ὑπάρχειν πλῆθος οἰκεῖον, εἰ δὲ μή, τοῦτό γε εὕρηται διὰ τοῦ κατασκευάζειν ὑποδοχὰς ὀμβρίοις ὕδασιν ἀφθόνους καὶ μεγάλας, ὥστε μηδέποτε ὑπολείπειν εἰργομένους τῆς χώρας διὰ πόλεμον· ἐπεὶ δὲ δεῖ περὶ ὑγιείας φροντίζειν τῶν ἐνοικούντων, τοῦτο

44 Neppure questa promessa è soddisfatta nella *Politica*.

45 5, 1327a, 3 sgg.

46 A partire da Immisch si era corretta la lezione dei codici πρὸς αὐτὴν («in se stessa», riferita alla posizione della città, come abbiamo tradotto) in προσάντην ("in alto", sempre in riferimento alla posizione della città), introducendo la posizione elevata come condizione preliminare. Drei-

degli schiavi, non appartenenti tutti alla stessa stirpe e non dotati di animo troppo fiero (che sono le sole condizioni alle quali essi possono essere utili nel lavoro e sicuramente liberi da ogni velleità di mutamenti) o almeno dei barbari perieci, che abbiano requisiti naturali simili a quelli richiesti per gli schiavi. Di questi alcuni dovrebbero essere di proprietà privata e lavorare sui fondi privati, altri invece dovrebbero appartenere alla pubblica proprietà e lavorare sui fondi pubblici. Il modo in cui si debbono trattare gli schiavi, perché sia meglio prospettare a tutti la libertà come premio, sono tutti argomenti che tratteremo più tardi.[44]

11. Abbiamo detto prima[45] che la città deve essere collegata alla terra, al mare e, per quanto è possibile, con ogni punto del suo territorio. Quanto alla posizione della città in se stessa,[46] bisogna auspicare che la sorte gliela abbia data favorevole tenendo d'occhio quattro condizioni. La prima, necessaria, è la salubrità del sito (le città esposte a oriente e dalla parte da cui soffiano i venti del levante sono più sane, seguite subito dopo da quelle protette da borea, che hanno inverni più dolci). Poi devono essere favorevoli le condizioni per lo svolgimento dell'attività politica e della guerra. Per ragioni belli- 1330b
che sarebbe opportuno che il territorio si prestasse a sortite da parte dei suoi abitanti, ma fosse difficile da percorrere e da attaccare da parte dei nemici;[47] sarebbero anche estremamente opportuni fonti e corsi d'acqua in gran numero, alla mancanza dei quali si può rimediare con la costruzione di innumerevoli e capaci bacini per la raccolta dell'acqua piovana, sicché l'acqua non venga mai a mancare neppure quando il territorio metropolitano è isolato dal resto della regione da una guerra.

Poiché bisogna pensare alla salute degli abitanti, per la qua-

zehnter propone di ritornare ai codici; lo abbiamo seguito qui e anche nella congettura κατὰ τύχην, («la sorte» della traduzione), che recupera il κατατυγχάνειν della lezione tràdita rendendo inutile la congettura κατ' εὐχήν di Richards, non più richiesta se si legge εὔχεσθαι («auspicare» della traduzione) in luogo dell'ἄρχεσθαι dei manoscritti.

47 Cfr. 5, 1326b, 40-41.

δ' ἐστὶν ἐν τῷ κεῖσθαι τὸν τόπον ἔν τε τοιούτῳ καὶ πρὸς τοιοῦτον καλῶς, δεύτερον δὲ ὕδασιν ὑγιεινοῖς χρῆσθαι, καὶ τούτου τὴν ἐπιμέλειαν ἔχειν μὴ παρέργως. οἷς γὰρ πλείστοις χρώμεθα πρὸς τὸ σῶμα καὶ πλειστάκις, ταῦτα πλεῖστον συμβάλλεται πρὸς τὴν ὑγίειαν· ἡ δὲ τῶν ὑδάτων καὶ τοῦ πνεύματος δύναμις τοιαύτην ἔχει τὴν φύσιν. διόπερ ἐν ταῖς εὖ φρονούσαις δεῖ διωρίσθαι πόλεσιν, ἐὰν μὴ πάνθ' ὅμοια μηδ' ἀφθονία τοιούτων ᾖ ναμάτων, χωρὶς τά τε εἰς τροφὴν ὕδατα καὶ τὰ πρὸς τὴν ἄλλην χρείαν.

περὶ δὲ τόπων ἐρυμνῶν οὐ πάσαις ὁμοίως ἔχει τὸ συμφέρον ταῖς πολιτείαις· οἷον ἀκρόπολις ὀλιγαρχικὸν καὶ μοναρχικόν, δημοκρατικὸν δ' ὁμαλότης, ἀριστοκρατικὸν δὲ οὐδέτερον, ἀλλὰ μᾶλλον ἰσχυροὶ τόποι πλείους. ἡ δὲ τῶν ἰδίων οἰκήσεων διάθεσις ἡδίων μὲν νομίζεται καὶ χρησιμωτέρα πρὸς τὰς ἄλλας πράξεις, ἂν εὔτομος ᾖ καὶ κατὰ τὸν νεώτερον καὶ τὸν Ἱπποδάμειον τρόπον, πρὸς δὲ τὰς πολεμικὰς ἀσφαλείας τοὐναντίον ὡς εἶχον κατὰ τὸν ἀρχαῖον χρόνον· δυσείσοδος γὰρ ἐκείνη τοῖς ξενικοῖς καὶ δυσεξερεύνητος [τοῖς] ἐπιτιθεμένοις. διὸ δεῖ τούτων ἀμφοτέρων μετέχειν (ἐνδέχεται γάρ, ἄν τις οὕτως κατασκευάζῃ καθάπερ ἐν τοῖς γεωργίοις ἃς καλοῦσί τινες τῶν ἀμπέλων συστάδας), καὶ τὴν μὲν ὅλην μὴ ποιεῖν πόλιν εὔτομον, κατὰ μέρη δὲ καὶ τόπους· οὕτω γὰρ καὶ πρὸς ἀσφάλειαν καὶ πρὸς κόσμον ἕξει καλῶς.

le la prima condizione è che la località sia in un luogo salubre e ben orientato, e la seconda che vi siano delle acque sane, anche di questa faccenda bisogna occuparsi con cura. Le cose di cui facciamo uso per i nostri bisogni fisici in maggior quantità o con maggior frequenza sono elementi molto importanti della nostra salute: e l'acqua e l'aria hanno per natura questa capacità. Perciò nelle città rette con giudizio si distingue, quando non hanno tutte la stessa qualità e quando non ce n'è abbondanza, tra acque potabili e acque adibite ad altro uso.

Quanto alle fortificazioni, esse non sono ugualmente utili in tutte le costituzioni: per esempio una cittadella serve a un regime oligarchico e a quello monarchico, alla democrazia è più propizia la pianura, mentre all'aristocrazia non conviene nessuno dei due tipi precedentemente illustrati, ma piuttosto una serie di posti fortificati. La disposizione delle case private riesce più gradevole e più adatta a molti usi, se la città viene divisa secondo il piano regolatore moderno escogitato da Ippodamo,[48] mentre per la sicurezza militare bisogna seguire criteri completamente opposti, messi in pratica nei tempi antichi. In questo caso la città è difficilmente percorribile da parte degli stranieri e in essa gli attaccanti difficilmente si orientano. Perciò bisogna tenere conto di entrambe le esigenze (cosa che è possibile fare adottando una disposizione simile a quella detta «a vigna» che i contadini chiamano disposizione fitta delle viti)[49] e non costruire tutta la città secondo un piano regolare, che potrà essere applicato solo ad alcune parti e luoghi di essa: a questo modo si otterranno risultati soddisfacenti sia per le esigenze della sicurezza, sia per quelle della bellezza.

[48] Cfr. n. 55 del II libro.

[49] Si è pensato che la «disposizione stretta» (συστάς) fosse qualcosa di simile a quel che i latini chiamavano *quincunx* (Varrone, *De re rustica* I, 7, 2), che doveva essere una disposizione di questo tipo:

```
*  *  *  *  *  *  *  *
  *  *  *  *  *  *  *
*  *  *  *  *  *  *  *
```

περὶ δὲ τειχῶν, οἱ μὴ φάσκοντες δεῖν ἔχειν τὰς τῆς ἀρετῆς ἀντιποιουμένας πόλεις λίαν ἀρχαίως ὑπολαμβάνουσιν, καὶ ταῦθ' ὁρῶντες ἐλεγχομένας ἔργῳ τὰς ἐκείνως καλλωπισαμένας. ἔστι δὲ πρὸς μὲν τοὺς ὁμοίους καὶ μὴ πολὺ τῷ πλήθει διαφέροντας οὐ καλὸν τὸ πειρᾶσθαι σῴζεσθαι διὰ τῆς τῶν τειχῶν ἐρυμνότητος· ἐπεὶ δὲ καὶ συμβαίνειν ἐνδέχεται πλείω τὴν ὑπεροχὴν γίγνεσθαι τῶν ἐπιόντων καὶ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ τῆς ἐν τοῖς ὀλίγοις ἀρετῆς, εἰ δεῖ σῴζεσθαι καὶ μὴ πάσχειν κακῶς μηδὲ ὑβρίζεσθαι, τὴν ἀσφαλεστάτην ἐρυμνότητα τῶν τειχῶν οἰητέον εἶναι πολεμι-
1331a κωτάτην, ἄλλως τε καὶ νῦν εὑρημένων τῶν περὶ τὰ βέλη καὶ τὰς μηχανὰς εἰς ἀκρίβειαν πρὸς τὰς πολιορκίας. ὅμοιον γὰρ τὸ τείχη μὴ περιβάλλειν ταῖς πόλεσιν ἀξιοῦν καὶ τὸ τὴν χώραν εὐέμβολον ζητεῖν καὶ περιαιρεῖν τοὺς ὀρεινοὺς τόπους, ὁμοίως δὲ καὶ ταῖς οἰκήσεσι ταῖς ἰδίαις μὴ περιβάλλειν τοίχους ὡς ἀνάνδρων ἐσομένων τῶν κατοικούντων. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τοῦτό γε δεῖ λανθάνειν, ὅτι τοῖς μὲν περιβεβλημένοις τείχη περὶ τὴν πόλιν ἔξεστιν ἀμφοτέρως χρῆσθαι ταῖς πόλεσιν, καὶ ὡς ἐχούσαις τείχη καὶ ὡς μὴ ἐχούσαις, τοῖς δὲ μὴ κεκτημένοις οὐκ ἔξεστιν. εἰ δὴ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, οὐχ ὅτι τείχη μόνον περιβλητέον, ἀλλὰ καὶ τούτων ἐπιμελητέον, ὅπως καὶ πρὸς κόσμον ἔχῃ τῇ πόλει πρεπόντως καὶ πρὸς τὰς πολεμικὰς χρείας, τάς τε ἄλλας καὶ τὰς νῦν ἐπεξευρημένας. ὥσπερ γὰρ τοῖς ἐπιτιθεμένοις ἐπιμελές ἐστι δι' ὧν τρόπων πλεονεκτήσουσιν, οὕτω τὰ μὲν εὕρηται τὰ δὲ δεῖ ζητεῖν καὶ φιλοσοφεῖν καὶ τοὺς φυλαττομένους· ἀρχὴν γὰρ οὐδ' ἐπιχειροῦσιν ἐπιτίθεσθαι τοῖς εὖ παρεσκευασμένοις.

[50] L'esaltazione del valore degli uomini, come garanzia più sicura delle mura delle città, era un tema tradizionale nella cultura greca, e aveva un certo sapore arcaicizzante. Non a caso Sparta sembrava incarnare questo ideale (Tucidide I, 90-93 riferisce il tentativo degli Spartani di dis-

A proposito delle mura, quelli che sostengono che possono farne a meno le città forti del loro valore, pensano in modo un po' troppo antiquato, che non tiene conto del fatto che le città che si vantavano di questa bravura sono state confutate dai fatti.[50] Certamente non sta bene cercar riparo nelle mura fortificate contro un nemico che ha le stesse nostre forze o che è di poco superiore numericamente. Ma accade, o potrebbe accadere, che esso sia più numeroso e non possa essere fermato con la virtù meramente umana di pochi uomini: allora se ci si deve salvare e se non si è disposti a sopportare tutti i danni e tutte le violenze, bisogna pur riconoscere che le mura sono il riparo migliore, soprattutto oggi che i proiettili e le catapulte 1331a
usati negli assedi hanno raggiunto un così alto grado di perfezione. Il non voler cingere di mura la città è lo stesso che il cercare una regione aperta all'invasione del nemico escludendo intorno a essa tutti i luoghi montuosi o come il rifiutarsi di costruire i muri perimetrali di una casa privata con la scusa che essi renderebbero i suoi abitanti privi di coraggio. D'altra parte non bisogna dimenticarsi che quando la città ha le mura sono ancor sempre possibili due partiti, il servirsene o il non servirsene; cosa che non è più possibile in una città che non le ha. Fatta questa ammissione preliminare, non bisogna poi solo costruire le mura, ma anche prendersene cura, perché esse possano costituire un conveniente ornamento della città, oltre che soddisfare le esigenze belliche, quelle di un tempo e quelle che sono sorte ora. Gli attaccanti si sono presi la briga di trovare nuovi modi per sopraffare gli avversari, da parte dei difensori qualche nuovo metodo di difesa è stato trovato, ma per il resto bisogna ancora cercare e studiare, perché non si tenta neppure di attaccare le città ben fortificate.

suadere gli Ateniesi dalla costruzione delle mura che collegavano la città al porto del Pireo). I «fatti» ai quali allude il testo sono costituiti probabilmente dal pericolo corso da Sparta dopo la sconfitta subita a opera di Tebe a Leuttra nel 371 e a opera di Argo e Atene a Mantinea nel 362 a.C. (cfr. nn. 71 e 72 del II libro e n. 33 del V).

12 Ἐπεὶ δὲ δεῖ τὸ μὲν πλῆθος τῶν πολιτῶν ἐν συσσιτίοις κατανενεμῆσθαι, τὰ δὲ τείχη διειλῆφθαι φυλακτηρίοις καὶ πύργοις κατὰ τόπους ἐπικαίρους, δῆλον ὡς ταῦτα προκαλεῖται παρασκευάζειν ἔνια τῶν συσσιτίων ἐν τούτοις τοῖς φυλακτηρίοις. καὶ ταῦτα μὲν δὴ τοῦτον ἄν τις διακοσμήσειε τὸν τρόπον· τὰς δὲ τοῖς θείοις ἀποδεδομένας οἰκήσεις καὶ τὰ κυριώτατα τῶν ἀρχείων συσσίτια ἁρμόττει τόπον ἐπιτήδειόν τε ἔχειν καὶ τὸν αὐτόν, ὅσα μὴ τῶν ἱερῶν ὁ νόμος ἀφορίζει χωρὶς ἤ τι μαντεῖον ἄλλο πυθόχρηστον. εἴη δ' ἂν τοιοῦτος ὁ τόπος ὅστις ἐπιφάνειάν τε ἔχει πρὸς τὴν τῆς θέσεως ἀρετὴν ἱκανῶς καὶ πρὸς τὰ γειτνιῶντα μέρη τῆς πόλεως ἐρυμνοτέρως. πρέπει δ' ὑπὸ μὲν τοῦτον τὸν τόπον τοιαύτης ἀγορᾶς εἶναι κατασκευὴν οἵαν καὶ περὶ Θετταλίαν νομίζουσιν, ἣν ἐλευθέραν καλοῦσιν, αὕτη δ' ἐστὶν ἣν δεῖ καθαρὰν εἶναι τῶν ὠνίων πάντων, καὶ μήτε βάναυσον μήτε γεωργὸν μήτ' ἄλλον μηδένα τοιοῦτον παραβάλλειν μὴ καλούμενον ὑπὸ τῶν ἀρχόντων. εἴη δ' ἂν εὔχαρις ὁ τόπος, εἰ καὶ τὰ γυμνάσια τῶν πρεσβυτέρων ἔχοι τὴν τάξιν ἐνταῦθα· πρέπει γὰρ διῃρῆσθαι κατὰ τὰς ἡλικίας καὶ τοῦτον τὸν κόσμον, καὶ παρὰ μὲν τοῖς νεωτέροις ἄρχοντάς τινας διατρίβειν, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους παρὰ τοῖς ἄρχουσιν· ἡ γὰρ ἐν ὀφθαλμοῖς τῶν ἀρχόντων παρουσία μάλιστα ἐμποιεῖ τὴν ἀληθινὴν αἰδῶ καὶ τὸν τῶν ἐλευ-
1331b θέρων φόβον. τὴν δὲ τῶν ὠνίων ἀγορὰν ἑτέραν τε δεῖ ταύτης εἶναι καὶ χωρίς, ἔχουσαν τόπον εὐσυνάγωγον τοῖς τε ἀπὸ τῆς θαλάττης πεμπομένοις καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς χώρας πᾶσιν.

ἐπεὶ δὲ τὸ προεστὸς διαιρεῖται τῆς πόλεως εἰς ἱερεῖς καὶ ἄρχοντας, πρέπει καὶ τῶν ἱερέων συσσίτια περὶ τὴν τῶν ἱερῶν οἰκοδομημάτων ἔχειν τὴν τάξιν. τῶν δ' ἀρχείων ὅσα περὶ τὰ συμβόλαια ποιεῖται τὴν ἐπιμέλειαν, περί τε γρα-

[51] La traduzione di questo testo è molto controversa. Alcuni intendono che la posizione elevata dei templi deve corrispondere all'eminenza che spetta alla virtù, altri che la virtù è quella del sito elevato; abbiamo seguito la prima interpretazione.

12. Poiché bisogna dividere la popolazione in maniera da distribuirla nelle mense comuni e bisogna scaglionare lungo le mura posti di guardia e torri in luoghi adatti, si presenta chiaramente la possibilità di tenere alcuni di questi pranzi nei posti di guardia.

Questa è una sistemazione possibile. Per le dimore degli dèi e per i pasti comuni più importanti dei magistrati conviene trovare un medesimo luogo adatto, eccezion fatta per quei templi che la legge sacra o qualche oracolo pitico impongono di tener separati. Questi luoghi dovrebbero essere ben in vista, quanto basta per la posizione che deve avere la virtù,[51] e nello stesso tempo dovrebbero essere più forti rispetto alle altre parti della città. Sotto di essi dovrebbe essere costruita una piazza come quella che per esempio in Tessaglia chiamano «piazza libera». Questa deve essere sempre tenuta sgombra da ogni tipo di merce, e il suo accesso deve essere proibito a operai, contadini e gente del genere, che non siano espressamente chiamati dai magistrati.[52] E il luogo sarebbe anche più bello se vi fossero i ginnasi degli adulti. Anche in questo ordinamento conviene introdurre delle distinzioni basate sull'età, sicché con i giovani passino il loro tempo alcuni magistrati, mentre gli uomini maturi s'intrattengono con le autorità, perché la presenza delle autorità fa sorgere un pudore veritiero e la soggezione che si addice all'uomo libero. La piaz- 1331b
za del mercato deve essere diversa da questa e deve sorgere in un luogo separato; in essa devono essere facilmente ammucchiate sia le cose inviate dal mare sia quelle che giungono da qualsiasi parte del territorio.

Poiché il gruppo dei cittadini eminenti si divide in sacerdoti e magistrati, bisogna che anche i primi abbiano le loro mense comuni vicino ai templi. I magistrati poi che sovrintendono alla stipulazione dei contratti, alla registrazione del-

[52] È una concezione dell'ἀγορά ben diversa da quella di molte città greche, come Atene e in generale le città democratiche, per le quali essa è essenzialmente la piazza del mercato.

φὰς δικῶν καὶ τὰς κλήσεις καὶ τὴν ἄλλην τὴν τοιαύτην διοίκησιν, ἔτι δὲ περὶ τὴν ἀγορανομίαν καὶ τὴν καλουμένην ἀστυνομίαν, πρὸς ἀγορᾷ μὲν δεῖ καὶ συνόδῳ τινὶ κοινῇ κατεσκευάσθαι, τοιοῦτος δ' ὁ περὶ τὴν ἀναγκαίαν ἀγοράν ἐστι τόπος· ἐνσχολάζειν μὲν γὰρ τὴν ἄνω τίθεμεν, ταύτην δὲ πρὸς τὰς ἀναγκαίας πράξεις. νενεμῆσθαι δὲ χρὴ τὴν εἰρημένην τάξιν καὶ τὰ περὶ τὴν χώραν· καὶ γὰρ ἐκεῖ τοῖς ἄρχουσιν οὓς καλοῦσιν οἱ μὲν ὑλωροὺς οἱ δὲ ἀγρονόμους καὶ φυλακτήρια καὶ συσσίτια πρὸς φυλακὴν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, ἔτι δὲ ἱερὰ κατὰ τὴν χώραν εἶναι νενεμημένα, τὰ μὲν θεοῖς τὰ δὲ ἥρωσιν. ἀλλὰ τὸ διατρίβειν νῦν ἀκριβολογουμένους καὶ λέγοντας περὶ τῶν τοιούτων ἀργόν ἐστιν· οὐ γὰρ χαλεπόν ἐστι τὰ τοιαῦτα νοῆσαι, ἀλλὰ ποιῆσαι μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ λέγειν εὐχῆς ἔργον ἐστί, τὸ δὲ συμβῆναι τύχης. διὸ περὶ μὲν τῶν τοιούτων τό γε ἐπὶ πλεῖον ἀφείσθω τὰ νῦν.

Περὶ δὲ τῆς πολιτείας αὐτῆς, ἐκ τίνων καὶ ποίων 13
δεῖ συνεστάναι τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι πόλιν μακαρίαν καὶ πολιτεύσεσθαι καλῶς, λεκτέον. ἐπεὶ δὲ δύ' ἐστὶν ἐν οἷς γίγνεται τὸ εὖ πᾶσι, τούτοιν δ' ἐστὶν ἓν μὲν ἐν τῷ τὸν σκοπὸν κεῖσθαι καὶ τὸ τέλος τῶν πράξεων ὀρθῶς, ἓν δὲ τὰς πρὸς τὸ τέλος φερούσας πράξεις εὑρίσκειν (ἐνδέχεται γὰρ ταῦτα καὶ διαφωνεῖν ἀλλήλοις καὶ συμφωνεῖν· ἐνίοτε γὰρ ὁ μὲν σκοπὸς ἔκκειται καλῶς, ἐν δὲ τῷ πράττειν τοῦ τυχεῖν αὐτοῦ διαμαρτάνουσιν, ὁτὲ δὲ τῶν μὲν πρὸς τὸ τέλος πάντων ἐπιτυγχάνουσιν, ἀλλὰ τὸ τέλος ἔθεντο φαῦλον, ὁτὲ δὲ ἑκατέρου διαμαρτάνουσιν, οἷον περὶ ἰατρικήν· οὔτε γὰρ ποῖόν τι δεῖ τὸ ὑγιαῖνον εἶναι σῶμα κρίνουσιν ἐνίοτε καλῶς, οὔτε πρὸς τὸν ὑποκείμενον αὐτοῖς ὅρον τυγχάνουσι τῶν ποιητικῶν· δεῖ δ' ἐν ταῖς τέχναις καὶ ἐπιστήμαις ταῦτα ἀμφότερα κρατεῖσθαι, τὸ τέλος καὶ τὰς εἰς τὸ τέλος πράξεις),

le accuse, alle citazioni e ad altre funzioni del genere, oppure alla sorveglianza del mercato o della città, devono risiedere vicino alla piazza o in qualche punto centrale di ritrovo: un posto che soddisferebbe queste condizioni potrebbe stare intorno alla piazza del mercato, che assegniamo alle funzioni necessarie, mentre alla piazza alta riserviamo l'ozio. Questi ordinamenti devono essere applicati anche nel territorio che circonda la città, perché in esso i magistrati, che alcuni chiamano magistrati dei boschi e altri magistrati dei campi,[53] devono avere presìdi e mense pubbliche per esercitare i loro compiti; anche nel territorio poi vi devono essere templi dedicati alcuni agli dèi e altri agli eroi. Ma l'intrattenersi ancora su questi argomenti con ulteriori precisazioni sarebbe perdere tempo, perché non pensare queste cose è difficile, ma il farle: per dirle basta riferirsi a quel che si vorrebbe, per realizzarle occorre anche fare i conti con il caso. E per ora non aggiungiamo altro.

13. E ora veniamo alla costituzione in se stessa, poiché dobbiamo dire quali siano gli elementi che concorrono a rendere una città felice e ben governata e quale la loro natura. Due sono gli elementi che determinano la buona riuscita in tutte le cose: porre correttamente lo scopo e il fine delle azioni, e trovare le azioni che portano al fine. Tra scopo e azioni ci possono essere accordo o disaccordo reciproco: a volte lo scopo è ben posto, ma si commettono degli errori nella sua realizzazione, a volte si azzecca tutto ciò che porta al fine, ma quello che si è posto vale poco, a volte infine si commettono errori e nello stabilire il fine e nelle azioni che conducono a esso. Un esempio di ciò può fornire la medicina, nella quale il medico non determini bene quale stato deve avere il corpo sano, né riesca a individuare ciò che potrebbe produrre ciò che serve al fine che si è proposto. Perciò nelle arti e nelle scienze bisogna padroneggiare entrambi gli elementi, il fine e

[53] Cfr. VI, 8, 1321b, 30.

ὅτι μὲν οὖν τοῦ τε εὖ ζῆν καὶ τῆς εὐδαιμονίας ἐφίενται πάντες, φανερόν, ἀλλὰ τούτων τοῖς μὲν ἐξουσία τυγχάνει, τοῖς δὲ οὔ, διά τινα τύχην ἢ φύσιν (δεῖται γὰρ καὶ χο-
1332a ρηγίας τινὸς τὸ ζῆν καλῶς, τούτου δὲ ἐλάττονος μὲν τοῖς ἄμεινον διακειμένοις, πλείονος δὲ τοῖς χεῖρον), οἱ δ' εὐθὺς οὐκ ὀρθῶς ζητοῦσι τὴν εὐδαιμονίαν, ἐξουσίας ὑπαρχούσης. ἐπεὶ δὲ τὸ προκείμενόν ἐστι τὴν ἀρίστην πολιτείαν ἰδεῖν, αὕτη δ' ἐστὶ καθ' ἣν ἄριστ' ἂν πολιτεύοιτο πόλις, ἄριστα δ' ἂν πολιτεύοιτο καθ' ἣν εὐδαιμονεῖν μάλιστα ἐνδέχεται τὴν πόλιν, δῆλον ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν δεῖ, τί ἐστι, μὴ λανθάνειν.

φαμὲν δὲ (καὶ διωρίσμεθα ἐν τοῖς Ἠθικοῖς, εἴ τι τῶν λόγων ἐκείνων ὄφελος) ἐνέργειαν εἶναι καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν, καὶ ταύτην οὐκ ἐξ ὑποθέσεως ἀλλ' ἁπλῶς. λέγω δ' ἐξ ὑποθέσεως τἀναγκαῖα, τὸ δ' ἁπλῶς τὸ καλῶς· οἷον τὰ περὶ τὰς δικαίας πράξεις· αἱ ⟨γὰρ⟩ δίκαιαι τιμωρίαι καὶ κολάσεις ἀπ' ἀρετῆς μέν εἰσιν, ἀναγκαῖαι δέ, καὶ τὸ καλῶς ἀναγκαίως ἔχουσιν (αἱρετώτερον μὲν γὰρ μηδενὸς δεῖσθαι τῶν τοιούτων μήτε τὸν ἄνδρα μήτε τὴν πόλιν), αἱ δ' ἐπὶ τὰς τιμὰς καὶ τὰς εὐπορίας ἁπλῶς εἰσι κάλλισται πράξεις. τὸ μὲν γὰρ ἕτερον κακοῦ τινος ἀναίρεσίς ἐστιν, αἱ τοιαῦται δὲ πράξεις τοὐναντίον· κατασκευαὶ γὰρ ἀγαθῶν εἰσι καὶ γεννήσεις. χρήσαιτο δ' ἂν ὁ σπουδαῖος ἀνὴρ καὶ πενίᾳ καὶ νόσῳ καὶ ταῖς ἄλλαις τύχαις ταῖς φαύλαις καλῶς· ἀλλὰ τὸ μακάριον ἐν τοῖς ἐναντίοις ἐστίν (καὶ γὰρ τοῦτο διώρισται κατὰ

le azioni che conducono alla sua realizzazione. Che tutti aspirino a vivere bene e alla felicità è evidente, ma la possibilità di ottenere queste cose si dà solo ad alcuni e ad altri no, per cause naturali o casuali: infatti il vivere bene ha bisogno di 1332a
beni accessori e questo bisogno è tanto minore quanto migliore è la disposizione di chi si accinge a realizzare questo fine ed è tanto maggiore quanto questa disposizione è peggiore. Vi sono poi alcuni che fin dal principio non cercano nei modi corretti la felicità, pur avendo la possibilità di raggiungerla. Poiché il fine che ci proponiamo è la ricerca della miglior costituzione possibile, ma questa è quella che permette alla città di avere i migliori ordinamenti politici e la città che ha i migliori ordinamenti politici è quella che può realizzare la massima felicità, è chiaro che non ci deve sfuggire che cosa sia la felicità.

Noi diciamo (e lo abbiamo stabilito nell'etica,[54] se quei discorsi hanno qualcosa di utile) che la felicità consiste nell'attuazione e nella fruizione perfetta della virtù, in senso assoluto e non relativo. Quando dico *in senso relativo* alludo a ciò che è necessario, mentre quando dico *in senso assoluto* alludo a ciò che è assolutamente bello. Prendiamo un esempio tratto dalla giustizia delle azioni umane: le vendette e pene giuste dipendono dalla virtù ma sono necessarie, cioè il loro valore consiste proprio nella loro necessità (e sarebbe preferibile che né la città né l'uomo singolarmente preso non dovessero mai ricorrere a nulla del genere), mentre la ricerca degli onori e quella del benessere sono ottime in senso assoluto. Le azioni del primo tipo sono il rifiuto di un male, mentre quelle del secondo tipo il contrario: esse sono la realizzazione e la generazione di beni. Anche se un uomo dabbene può fare buon uso della povertà, della malattia e degli altri casi avversi che gli possono capitare, tuttavia la beatitudine consiste proprio nel contrario di queste cose (anche questo è

[54] *Etica nicomachea* I, 6, 1098a, 16; X, 6, 1176b, 4-6; 1177a, 1; *Etica eudemia* II, 1, 1219b, 1-7. Cfr. anche *Politica* IV, 11, 1295a, 35 sgg.; VII, 8, 1328a, 37-38.

τοὺς ἠθικοὺς λόγους, ὅτι τοιοῦτός ἐστιν ὁ σπουδαῖος, ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν [τὰ] ἀγαθά ἐστι τὰ ἁπλῶς ἀγαθά, δῆλον δ' ὅτι καὶ τὰς χρήσεις ἀναγκαῖον σπουδαίας καὶ καλὰς εἶναι ταύτας ἁπλῶς)· διὸ καὶ νομίζουσιν ἄνθρωποι τῆς εὐδαιμονίας αἴτια τὰ ἐκτὸς εἶναι τῶν ἀγαθῶν, ὥσπερ εἰ τοῦ κιθαρίζειν λαμπρὸν καὶ καλῶς αἰτιῷντο τὴν λύραν μᾶλλον τῆς τέχνης.

ἀναγκαῖον τοίνυν ἐκ τῶν εἰρημένων τὰ μὲν ὑπάρχειν, τὰ δὲ παρασκευάσαι τὸν νομοθέτην. διὸ κατ' εὐχὴν εὐχόμεθα τῇ τῆς πόλεως συστάσει ὧν ἡ τύχη κυρία (κυρίαν γὰρ ὑπάρχειν τίθεμεν)· τὸ δὲ σπουδαίαν εἶναι τὴν πόλιν οὐκέτι τύχης ἔργον ἀλλ' ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως. ἀλλὰ μὴν σπουδαία γε πόλις ἐστὶ τῷ τοὺς πολίτας τοὺς μετέχοντας τῆς πολιτείας εἶναι σπουδαίους· ἡμῖν δὲ πάντες οἱ πολῖται μετέχουσι τῆς πολιτείας. τοῦτ' ἄρα σκεπτέον, πῶς ἀνὴρ γίνεται σπουδαῖος. καὶ γὰρ εἰ πάντας ἐνδέχεται σπουδαίους εἶναι, μὴ καθ' ἕκαστον δὲ τῶν πολιτῶν, οὕτως αἱρετώτερον· ἀκολουθεῖ γὰρ τῷ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ πάντας. ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος. καὶ γὰρ φῦναι δεῖ πρῶτον, οἷον ἄνθρωπον ἀλλὰ μὴ τῶν ἄλλων τι ζῴων· οὕτω καὶ ποιόν τινα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχήν. ἔνια δὲ οὐθὲν ὄφελος
1332b φῦναι· τὰ γὰρ ἔθη μεταβαλεῖν ποιεῖ· ἔνια γάρ εἰσι, διὰ τῆς φύσεως ἐπαμφοτερίζοντα, διὰ τῶν ἐθῶν ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ βέλτιον. τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῶν ζῴων μάλιστα μὲν

stato stabilito secondo i ragionamenti etici:[55] uomo dabbene è colui per il quale, in seguito alla pratica della virtù, sono beni i beni assoluti, sicché è chiaro che gli usi che ne farà saranno necessariamente buoni e belli in senso assoluto). Appunto per questo volgarmente si crede che la causa della felicità risieda nei beni esterni, come se si dovesse cercare la causa del suonare la cetra bene e in modo splendido più nello strumento che nell'arte.

Da ciò che si è detto risulta necessariamente che alcuni beni devono preesistere, altri devono essere procurati dal legislatore. Perciò auguriamoci che la città possa godere, fin dalla sua costituzione, di tutti quei frutti di cui la sorte è signora, dal momento che essa ha un suo dominio che noi riconosciamo; ma ciò non toglie che la bontà della città non sia più opera della sorte, bensì della scienza e della scelta deliberata. Una città è buona, però, solo se tali sono i cittadini che possono adire alle cariche politiche; ma per noi tutti i cittadini possono adire alle cariche politiche. Bisogna allora indagare in che modo un uomo diventi buono. Ché se anche la collettività dei cittadini potesse essere buona senza che lo fosse ciascuno di essi individualmente preso, sarebbe tuttavia sempre preferibile la seconda condizione, perché se ciascuno è buono, anche i cittadini, presi tutti insieme, lo sono.

Tre sono i mezzi con i quali l'uomo diventa eccellente e buono: la natura, l'abitudine e la ragione. Innanzitutto bisogna aver sortito natura di uomo, per esempio, e non di un altro animale e del pari avere un certo corpo e una certa anima. Alcune disposizioni naturali non sono di alcuna utilità, perché possono essere modificate dalle abitudini; e in effetti al- 1332b
cune disposizioni, da natura non decisamente determinate in un senso o nell'altro, per opera delle abitudini possono tendere al peggio o al meglio. Gli altri animali vivono soprattut-

[55] *Etica nicomachea* III, 6, 1113a, 25; IX, 9, 1170a, 21; *Etica eudemia* VIII, 3, 1248b, 26 sgg.

τῇ φύσει ζῇ, μικρὰ δ' ἔνια καὶ τοῖς ἔθεσιν, ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ· μόνος γὰρ ἔχει λόγον· ὥστε δεῖ ταῦτα συμφωνεῖν ἀλλήλοις. πολλὰ γὰρ παρὰ τοὺς ἐθισμοὺς καὶ τὴν φύσιν πράττουσι διὰ τὸν λόγον, ἐὰν πεισθῶσιν ἄλλως ἔχειν βέλτιον. τὴν μὲν τοίνυν φύσιν οἵους εἶναι δεῖ τοὺς μέλλοντας εὐχειρώτους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ, διωρίσμεθα πρότερον· τὸ δὲ λοιπὸν ἔργον ἤδη παιδείας. τὰ μὲν γὰρ ἐθιζόμενοι μανθάνουσι τὰ δ' ἀκούοντες.

14 Ἐπεὶ δὲ πᾶσα πολιτικὴ κοινωνία συνέστηκεν ἐξ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων, τοῦτο δὴ σκεπτέον, εἰ ἑτέρους εἶναι δεῖ τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς ἀρχομένους ἢ τοὺς αὐτοὺς διὰ βίου· δῆλον γὰρ ὡς ἀκολουθεῖν δεήσει καὶ τὴν παιδείαν κατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην. εἰ μὲν τοίνυν εἴησαν τοσοῦτον διαφέροντες ἅτεροι τῶν ἄλλων ὅσον τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς ἥρωας ἡγούμεθα τῶν ἀνθρώπων διαφέρειν, εὐθὺς πρῶτον κατὰ τὸ σῶμα πολλὴν ἔχοντας ὑπερβολήν, εἶτα κατὰ τὴν ψυχήν, ὥστε ἀναμφισβήτητον εἶναι καὶ φανερὰν τὴν ὑπεροχὴν τοῖς ἀρχομένοις τὴν τῶν ἀρχόντων, δῆλον ὅτι βέλτιον ἀεὶ τοὺς αὐτοὺς τοὺς μὲν ἄρχειν τοὺς δ' ἄρχεσθαι καθάπαξ· ἐπεὶ δὲ τοῦτ' οὐ ῥᾴδιον λαβεῖν οὐδ' ἔστιν ὥσπερ ἐν Ἰνδοῖς φησι Σκύλαξ εἶναι τοὺς βασιλέας τοσοῦτον διαφέροντας τῶν ἀρχομένων, φανερὸν ὅτι διὰ πολλὰς αἰτίας ἀναγκαῖον πάντας ὁμοίως κοινωνεῖν τοῦ κατὰ μέρος ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι. τό τε γὰρ ἴσον ταὐτὸν τοῖς ὁμοίοις, καὶ χαλεπὸν μένειν τὴν πολιτείαν τὴν συνεστηκυῖαν παρὰ τὸ δίκαιον. μετὰ γὰρ τῶν ἀρχομένων ὑπάρχουσι νεωτερίζειν

to in base alla natura, e solo pochi utilizzano anche ciò che hanno acquisito con le abitudini, mentre l'uomo vive anche in base alla ragione; esso è l'unico animale che ne sia dotato. Perciò bisogna trovare l'accordo di questi tre elementi; e spesso gli uomini, per via della ragione, agiscono contro le abitudini e contro la natura, se credono che sia meglio deviare dall'abitudine e dalla natura. Precedentemente[56] abbiamo stabilito quali disposizioni naturali si devono possedere per essere plasmabili dal legislatore; il resto è opera dell'educazione, perché alcune cose si imparano contraendo abitudini, altre udendo discorsi.

14. Poiché ogni comunità politica consta di governanti e di governati, bisogna vedere se, vita natural durante, essi debbano essere persone diverse oppure se debbano essere le stesse persone; perché, evidentemente, da questa divisione dovrà dipendere anche l'educazione. Se gli uni differissero dagli altri tanto quanto si ritiene che gli dèi e gli eroi differiscano dagli uomini, innanzitutto per la loro valentia fisica molto maggiore e poi per le qualità dell'anima, sicché senza alcun dubbio risulti palese la superiorità dei governanti sui governati, allora sarebbe evidentemente il partito migliore che governanti e governati fossero sempre le stesse persone una volta per tutte. Ma poiché non è facile immaginare una siffatta situazione, né esiste qualcosa di simile a quello che Scilace[57] dice esserci presso gli Indiani, dove i re sono tanto superiori ai loro sudditi, è evidentemente necessario, per molte ragioni, che tutti partecipino nella stessa misura del comando e dell'obbedienza esercitati a turno. L'uguaglianza esige che i simili abbiano la stessa cosa, ed è difficile che possa sussistere una città la cui costituzione sia fondata sulla violazione della giustizia, perché in questo caso insieme con i sottoposti si

[56] 7, 1327b, 19 sgg.
[57] Il navigatore cario Scilace di Carianda, su incarico del re persiano Dario, esplorò l'India e l'Arabia, e ne diede conto in un *Periplo*, che ebbe ampia circolazione nel mondo greco.

βουλόμενοι πάντες οἱ κατὰ τὴν χώραν, τοσούτους τε εἶναι τοὺς ἐν τῷ πολιτεύματι τὸ πλῆθος ὥστ᾽ εἶναι κρείττους πάντων τούτων ἕν τι τῶν ἀδυνάτων ἐστίν. ἀλλὰ μὴν ὅτι γε δεῖ τοὺς ἄρχοντας διαφέρειν τῶν ἀρχομένων, ἀναμφισβήτητον. πῶς οὖν ταῦτ᾽ ἔσται καὶ πῶς μεθέξουσι, δεῖ σκέψασθαι τὸν νομοθέτην. εἴρηται δὲ πρότερον περὶ αὐτοῦ. ἡ γὰρ φύσις δέδωκε τὴν αἵρεσιν, ποιήσασα αὐτὸ τὸ γένει ταὐτὸ τὸ μὲν νεώτερον τὸ δὲ πρεσβύτερον, ὧν τοῖς μὲν ἄρχεσθαι πρέπει τοῖς δ᾽ ἄρχειν· ἀγανακτεῖ δὲ οὐδεὶς καθ᾽ ἡλικίαν ἀρχόμενος, οὐδὲ νομίζει εἶναι κρείττων, ἄλλως τε καὶ μέλλων ἀντιλαμβάνειν τοῦτον τὸν ἔρανον ὅταν τύχῃ τῆς ἱκνουμένης ἡλικίας.

ἔστι μὲν ἄρα ὡς τοὺς αὐτοὺς ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι φατέον, ἔστι δὲ ὡς ἑτέρους. ὥστε καὶ τὴν 1333a παιδείαν ἔστιν ὡς τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον, ἔστι δ᾽ ὡς ἑτέραν εἶναι. τὸν [τε] γὰρ μέλλοντα καλῶς ἄρχειν ἀρχθῆναί φασι δεῖν πρῶτον. (ἔστι δὲ ἀρχή, καθάπερ ἐν τοῖς πρώτοις εἴρηται λόγοις, ἡ μὲν τοῦ ἄρχοντος χάριν ἡ δὲ τοῦ ἀρχομένου. τούτων δὲ τὴν μὲν δεσποτικὴν εἶναί φαμεν, τὴν δὲ τῶν ἐλευθέρων. διαφέρει δ᾽ ἔνια τῶν ἐπιταττομένων οὐ τοῖς ἔργοις ἀλλὰ τῷ τίνος ἕνεκα. διὸ πολλὰ τῶν εἶναι δοκούντων διακονικῶν ἔργων καὶ τῶν νέων τοῖς ἐλευθέροις καλὸν διακονεῖν· πρὸς γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ μὴ καλὸν οὐχ οὕτω διαφέρουσιν αἱ πράξεις καθ᾽ αὑτὰς ὡς ἐν τῷ τέλει καὶ τῷ τίνος ἕνεκεν.) ἐπεὶ δὲ πολίτου καὶ ἄρχοντος τὴν αὐτὴν ἀρετὴν εἶναί φαμεν καὶ τοῦ ἀρίστου ἀνδρός, τὸν δ᾽ αὐτὸν ἀρχόμενόν τε δεῖν γίγνεσθαι πρότερον καὶ ἄρχοντα ὕστερον, τοῦτ᾽ ἂν εἴη τῷ νομοθέτῃ πραγματευτέον, ὅπως ἄνδρες ἀγαθοὶ γίγνωνται, καὶ διὰ τίνων ἐπιτηδευμάτων, καὶ τί τὸ τέλος τῆς ἀρίστης ζωῆς.

schiererebbero immediatamente quanti nel paese desiderano introdurre novità; di contro è impossibile che coloro che fanno parte del governo siano così numerosi da esser più forti di tutti costoro. Che i governanti debbano differire dai governati non v'è alcun dubbio; come essi debbano differire e come partecipare del potere, è cosa che deve vedere il legislatore, e della quale si è già detto.[58]

La natura stessa ha offerto una distinzione, facendo sì che entro uno stesso genere di persone si stabilissero le differenze tra giovani e vecchi; e tra questi agli uni si addice l'obbedire e agli altri il comandare. Nessuno si sdegna se obbedisce perché è giovane, né presume di essere superiore, soprattutto se dovrà riscuotere la sua parte, quando avrà raggiunto l'età adatta. Perciò bisogna dire che in un certo senso sono le stesse persone, in un altro sono persone diverse quelle che comandano e quelle che obbediscono; di conseguenza anche l'educazione deve essere in un senso identica e in un altro di- 1333a
versa. Del resto è detto comune che chi vuole ben comandare deve prima obbedire. Il potere, come abbiamo detto nei primi discorsi,[59] può essere esercitato nell'interesse di chi lo detiene o nell'interesse dei sudditi; nel primo caso diciamo che si ha un governo dispotico, nel secondo un governo di uomini liberi. Ma gli ordini differiscono non per il loro contenuto, bensì per il loro fine: perciò molti compiti che sembrerebbero essere servili possono essere eseguiti in modo conveniente anche da giovani liberi, perché un'azione è bella o non bella non in se stessa, ma per il risultato e per il fine. Poiché siamo soliti dire che la virtù del cittadino e di chi comanda è identica a quella dell'uomo migliore e poiché deve essere la stessa persona che prima obbedisce e poi comanda, al legislatore deriva il compito di studiare come render buoni gli uomini, con quali mezzi e quale fine debba proporsi la miglior forma di vita.

[58] 9, 1329a, 2-17.
[59] III, 6, 1278b, 30 sgg.

διῄρηται δὲ δύο μέρη τῆς ψυχῆς, ὧν τὸ μὲν ἔχει λόγον καθ' αὑτό, τὸ δ' οὐκ ἔχει μὲν καθ' αὑτό, λόγῳ δ' ὑπακούειν δυνάμενον· ὧν φαμεν τὰς ἀρετὰς εἶναι καθ' ἃς ἀνὴρ ἀγαθὸς λέγεταί πως. τούτων δὲ ἐν ποτέρῳ μᾶλλον τὸ τέλος, τοῖς μὲν οὕτω διαιροῦσιν ὡς ἡμεῖς φαμεν οὐκ ἄδηλον πῶς λεκτέον. αἰεὶ γὰρ τὸ χεῖρον τοῦ βελτίονός ἐστιν ἕνεκεν, καὶ τοῦτο φανερὸν ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ τοῖς κατὰ φύσιν· βέλτιον δὲ τὸ λόγον ἔχον. διῄρηταί τε διχῇ, καθ' ὅνπερ εἰώθαμεν τρόπον διαιρεῖν· ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστι λόγος ὁ δὲ θεωρητικός. ὡσαύτως οὖν ἀνάγκη διῃρῆσθαι καὶ τοῦτο τὸ μέρος δηλονότι. καὶ τὰς πράξεις δ' ἀνάλογον ἐροῦμεν ἔχειν, καὶ δεῖ τὰς τοῦ φύσει βελτίονος αἱρετωτέρας εἶναι τοῖς δυναμένοις τυγχάνειν ἢ πασῶν ἢ τοῖν δυοῖν· αἰεὶ γὰρ ἑκάστῳ τοῦθ' αἱρετώτατον οὗ τυχεῖν ἔστιν ἀκροτάτου. διῄρηται δὲ καὶ πᾶς ὁ βίος εἰς ἀσχολίαν καὶ σχολὴν καὶ εἰς πόλεμον καὶ εἰρήνην, καὶ τῶν πρακτῶν τὰ μὲν [εἰς τὰ] ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τὰ δὲ [εἰς τὰ] καλά. περὶ ὧν ἀνάγκη τὴν αὐτὴν αἵρεσιν εἶναι καὶ τοῖς τῆς ψυχῆς μέρεσι καὶ ταῖς πράξεσιν αὐτῶν, πόλεμον μὲν εἰρήνης χάριν, ἀσχολίαν δὲ σχολῆς, τὰ δ' ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν καλῶν ἕνεκεν. πρὸς πάντα μὲν τοίνυν τῷ πολιτικῷ βλέποντι νομοθετητέον, καὶ κατὰ τὰ μέρη τῆς ψυχῆς καὶ κατὰ τὰς πράξεις αὐτῶν, μᾶλλον δὲ πρὸς τὰ βελτίω καὶ τὰ τέλη. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ τοὺς βίους καὶ τὰς τῶν πραγμάτων αἱρέσεις· δεῖ μὲν γὰρ ἀσχολεῖν δύνασθαι καὶ πολε-
1333b μεῖν, μᾶλλον δ' εἰρήνην ἄγειν καὶ σχολάζειν, καὶ τἀναγκαῖα καὶ τὰ χρήσιμα δὲ πράττειν, τὰ δὲ καλὰ δεῖ μᾶλλον. ὥστε πρὸς τούτους τοὺς σκοποὺς καὶ παῖδας ἔτι ὄντας παιδευτέον καὶ τὰς ἄλλας ἡλικίας, ὅσαι δέονται παιδείας.

οἱ δὲ νῦν ἄριστα δοκοῦντες πολιτεύεσθαι τῶν Ἑλλήνων, καὶ τῶν νομοθετῶν οἱ ταύτας καταστήσαντες τὰς

L'anima si divide in due parti,[60] delle quali l'una ha di per sé la ragione, mentre l'altra no, ma può obbedirle; le virtù pertinenti a queste parti sono quelle per le quali diciamo che in qualche modo l'uomo è buono. Chi faccia la divisione che facciamo noi potrà dire chiaramente in quale parte dell'anima risieda preferibilmente il fine. Sempre ciò che è peggiore ha come suo fine ciò che è migliore, come appare sia nelle opere artificiali sia in quelle naturali. Ma la parte migliore è quella che ha la ragione. È divisa anche questa in due nel modo consueto: la ragione pratica e quella teoretica.[61] Così è chiaramente necessario che sia divisa anche questa parte dell'anima. Diremo che anche le attività hanno qualcosa di analogo, e devono essere preferibili quelle che derivano dalla parte migliore per natura, almeno per chi sappia praticarle tutte o almeno due di esse, perché ciascuno trova migliore ciò che costituisce il punto più alto da raggiungere. Anche tutta la vita si divide in due: ozio e occupazione, guerra e pace; anche le azioni tendono alcune a cose necessarie e utili, altre a cose belle. Nello scegliere queste cose bisogna seguire le stesse preferenze che valgono per le parti dell'anima e per le loro attività, cioè la guerra in vista della pace, l'occupazione in vista dell'ozio, le cose necessarie e utili per quelle belle. Il politico deve legiferare tenendo presenti tutte queste cose, secondo l'ordine delle parti dell'anima e delle loro attività, mirando di preferenza alle cose migliori e ai fini. Questo modo vale anche per i tipi di vita e nella scelta dell'azione: si deve
sì poter attendere al lavoro e condurre la guerra, ma più an- 1333b
cora godere la pace e l'ozio, fare le cose necessarie e utili, ma ancora più fare le cose belle. Perciò a questi scopi devono essere educati quelli che sono ancora fanciulli e quelli delle altre età bisognosi di educazione.

I Greci che oggi sembrano avere i governi migliori, così come i legislatori che hanno promulgato le loro costituzioni,

[60] Cfr. I, 13, 1260a, 5-7 e *Etica nicomachea* I, 13, 1102a, 16-25; 1103a, 1 sgg.; *Etica eudemia* II, 1, 1219b, 26-32.

[61] *Etica nicomachea* VI, 2, 1139a, 3-5; *De anima* III, 10, 433a, 14-15.

πολιτείας, οὔτε πρὸς τὸ βέλτιστον τέλος φαίνονται συντάξαντες τὰ περὶ τὰς πολιτείας οὔτε πρὸς πάσας τὰς ἀρετὰς τοὺς νόμους καὶ τὴν παιδείαν, ἀλλὰ φορτικῶς ἀπέκλιναν πρὸς τὰς χρησίμους εἶναι δοκούσας καὶ πλεονεκτικωτέρας. παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ τῶν ὕστερόν τινες γραψάντων ἀπεφήναντο τὴν αὐτὴν δόξαν· ἐπαινοῦντες γὰρ τὴν Λακεδαιμονίων πολιτείαν ἄγανται τοῦ νομοθέτου τὸν σκοπόν, ὅτι πάντα πρὸς τὸ κρατεῖν καὶ πρὸς πόλεμον ἐνομοθέτησεν. ἃ καὶ κατὰ τὸν λόγον ἐστὶν εὐέλεγκτα καὶ τοῖς ἔργοις ἐξελήλεγκται νῦν. ὥσπερ γὰρ οἱ πλεῖστοι τῶν ἀνθρώπων ζηλοῦσι τὸ πολλῶν δεσπόζειν, ὅτι πολλὴ χορηγία γίγνεται τῶν εὐτυχημάτων, οὕτω καὶ Θίβρων ἀγάμενος φαίνεται τὸν τῶν Λακώνων νομοθέτην, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος τῶν γραφόντων περὶ ⟨τῆς⟩ πολιτείας αὐτῶν, ὅτι διὰ τὸ γεγυμνάσθαι πρὸς τοὺς κινδύνους πολλῶν ἦρχον· καίτοι δῆλον ὡς ἐπειδὴ νῦν γε οὐκέτι ὑπάρχει τοῖς Λάκωσι τὸ ἄρχειν, οὐκ εὐδαίμονες, οὐδ' ὁ νομοθέτης ἀγαθός. ἔτι δὲ τοῦτο γελοῖον, εἰ μένοντες ἐν τοῖς νόμοις αὐτοῦ, καὶ μηδενὸς ἐμποδίζοντος πρὸς τὸ χρῆσθαι τοῖς νόμοις, ἀποβεβλήκασι τὸ ζῆν καλῶς. οὐκ ὀρθῶς δ' ὑπολαμβάνουσιν οὐδὲ περὶ τῆς ἀρχῆς ἣν δεῖ τιμῶντα φαίνεσθαι τὸν νομοθέτην· τοῦ γὰρ δεσποτικῶς ἄρχειν ἡ τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴ καλλίων καὶ μᾶλλον μετ' ἀρετῆς. ἔτι δὲ οὐ διὰ τοῦτο δεῖ τὴν πόλιν εὐδαίμονα νομίζειν καὶ τὸν νομοθέτην ἐπαινεῖν, ὅτι κρατεῖν ἤσκησεν ἐπὶ τὸ τῶν πέλας ἄρχειν· ταῦτα γὰρ μεγάλην ἔχει βλάβην. δῆλον γὰρ ὅτι καὶ τῶν πολιτῶν τῷ δυναμένῳ τοῦτο πειρατέον διώκειν, ὅπως δύνηται τῆς οἰκείας πόλεως ἄρχειν·

non paiono aver tenuto presente il fine migliore nel dare gli ordinamenti politici, così come non hanno ispirato le leggi e l'educazione a tutte le virtù, ma hanno rozzamente deviato tentando di raggiungere ciò che all'apparenza sembrava utile e vantaggioso. All'unisono con costoro anche gli scrittori di cose politiche che ad essi tennero dietro si fecero paladini delle stesse idee, lodando la costituzione spartana, pieni di ammirazione per lo scopo propostosi dal legislatore, il quale con le sue leggi mirava al dominio sugli altri e alla guerra. Le tesi di costoro, facilmente confutabili con argomentazioni, sono state ora confutate anche con i fatti.[62] Come la maggior parte degli uomini pensa solo a farsi padrone di molti sudditi, perché questo produce abbondanza di cose vantaggiose, così anche Tibrone[63] e tutti gli altri scrittori sulla costituzione spartana sembrano tutti presi da ammirazione per il legislatore dei Laconi che, allenandosi contro i pericoli, ottennero un ampio dominio; ma ora che non dominano più, è chiaro che gli Spartani non sono felici e ci accorgiamo che il loro legislatore non era un buon legislatore. E il ridicolo sta proprio nel fatto che mentre mantenevano le leggi di quel legislatore e nulla impediva che esse venissero praticate, essi hanno perso la capacità di condurre una vita bella. Del resto mancano idee corrette anche sul tipo di autorità che il legislatore deve mostrar di onorare, perché un governo esercitato su uomini liberi è più bello di un governo dispotico e più di esso è accompagnato dalla virtù. E non bisogna considerare felice una città ed elevare lodi al suo legislatore perché l'ha addestrata alla conquista per il conseguimento del dominio sui vicini. Queste cose producono un grave danno. È chiaro infatti che anche un cittadino che ne abbia la possibilità dovrà tentare di impadronirsi del potere per dominare la propria città, cosa di

[62] Cfr. sopra n. 50.

[63] Tibrone era il generale spartano che nel primo decennio del IV sec. condusse campagne militari contro la Persia. In base a quel che dice qui Aristotele si può supporre che egli abbia scritto qualcosa sui legislatori spartani.

ὅπερ ἐγκαλοῦσιν οἱ Λάκωνες Παυσανίᾳ τῷ βασιλεῖ, καίπερ ἔχοντι τηλικαύτην τιμήν.

οὔτε δὴ πολιτικὸς τῶν τοιούτων λόγων καὶ νόμων οὐθεὶς οὔτε ὠφέλιμος οὔτε ἀληθής ἐστιν. ταὐτὰ γὰρ ἄριστα καὶ ἰδίᾳ καὶ κοινῇ, τόν ⟨τε⟩ νομοθέτην ἐμποιεῖν δεῖ ταῦτα ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων· τήν τε τῶν πολεμικῶν ἄσκησιν οὐ τούτου χάριν δεῖ μελετᾶν, ἵνα καταδουλώσωνται τοὺς ἀναξίους, ἀλλ᾽ ἵνα πρῶτον μὲν αὐτοὶ μὴ δουλεύσωσιν ἑτέροις, ἔπειτα ὅπως ζητῶσι τὴν ἡγεμονίαν τῆς
1334a ὠφελείας ἕνεκα τῶν ἀρχομένων, ἀλλὰ μὴ πάντων δεσποτείας· τρίτον δὲ τὸ δεσπόζειν τῶν ἀξίων δουλεύειν. ὅτι δὲ δεῖ τὸν νομοθέτην μᾶλλον σπουδάζειν ὅπως καὶ τὴν περὶ τὰ πολεμικὰ καὶ τὴν ἄλλην νομοθεσίαν τοῦ σχολάζειν ἕνεκεν τάξῃ καὶ τῆς εἰρήνης, μαρτυρεῖ τὰ γιγνόμενα τοῖς λόγοις. αἱ γὰρ πλεῖσται τῶν τοιούτων πόλεων πολεμοῦσαι μὲν σῴζονται, κατακτησάμεναι δὲ τὴν ἀρχὴν ἀπόλλυνται. τὴν γὰρ βαφὴν ἀνιᾶσιν, ὥσπερ ὁ σίδηρος, εἰρήνην ἄγοντες. αἴτιος δ᾽ ὁ νομοθέτης οὐ παιδεύσας δύνασθαι σχολάζειν.

Ἐπεὶ δὲ τὸ αὐτὸ τέλος εἶναι φαίνεται καὶ κοινῇ καὶ 15
ἰδίᾳ τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τὸν αὐτὸν ὅρον ἀναγκαῖον εἶναι τῷ τε ἀρίστῳ ἀνδρὶ καὶ τῇ ἀρίστῃ πολιτείᾳ, φανερὸν ὅτι δεῖ τὰς εἰς τὴν σχολὴν ἀρετὰς ὑπάρχειν· τέλος γάρ, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, εἰρήνη μὲν πολέμου σχολὴ δ᾽ ἀσχολίας. χρήσιμοι δὲ τῶν ἀρετῶν εἰσι πρὸς τὴν σχολὴν καὶ διαγωγὴν ὧν τε ἐν τῇ σχολῇ τὸ ἔργον καὶ ὧν ἐν τῇ

cui gli Spartani accusano il re Pausania,[64] che tuttavia occupava già un posto così elevato.

Nessuno di quei discorsi o di quelle leggi è politicamente opportuno, utile o vero. Identico è ciò che è ottimo così per l'individuo singolarmente preso come per la comunità, e il legislatore deve infonderlo nell'animo degli uomini. E non deve curare l'esercizio guerresco per asservire quelli che non lo meritano, bensì, in primo luogo, per non cadere nella servitù altrui, in secondo luogo per cercare un'egemonia che torni a vantaggio di coloro che sono sottomessi ad essa e che non si 1334a
trasformi in un dispotismo indiscriminato, in terzo luogo per esercitare un potere padronale su coloro che meritano di servire. I fatti avvalorano la dottrina che il legislatore deve dirigere gli affari bellici e ogni altro provvedimento legislativo alla liberazione dalle occupazioni necessarie e alla pace: infatti le città che hanno seguito una politica contraria a questa si sono salvate fino a che hanno guerreggiato, ma sono andate in rovina non appena hanno conseguito il loro primato. La pace ha loro fatto perdere la tempera, come all'acciaio; ma la colpa è del legislatore che non le ha educate alla vita libera dalle occupazioni.

15. Poiché è evidente che gli uomini hanno il medesimo scopo collettivamente e singolarmente, e necessariamente mirano allo stesso fine il miglior uomo e la migliore città, è evidente che vi devono essere le virtù che mirano alla liberazione dalle occupazioni, dal momento che fine della guerra è, come si è già detto ripetutamente,[65] la pace e delle occupazioni necessarie la liberazione da esse. Tuttavia per poter realizzare questa liberazione e disporre di un modo gradevole di vita sono utili tanto le virtù che si attuano nel riposo quanto quelle che si attuano nel lavoro. Infatti la realizzazione del ri-

[64] Cfr. n. 3 del V libro. Neppur qui, come là, è chiaro a quale dei due possibili Pausania si riferisca Aristotele. Si discute anche se qui e là Aristotele si riferisca al medesimo Pausania.

[65] 14, 1333a, 35; 1334a, 2.

ἀσχολίᾳ. δεῖ γὰρ πολλὰ τῶν ἀναγκαίων ὑπάρχειν ὅπως ἐξῇ σχολάζειν· διὸ σώφρονα τὴν πόλιν εἶναι προσήκει καὶ ἀνδρείαν καὶ καρτερικήν· κατὰ γὰρ τὴν παροιμίαν, οὐ σχολὴ δούλοις, οἱ δὲ μὴ δυνάμενοι κινδυνεύειν ἀνδρείως δοῦλοι τῶν ἐπιόντων εἰσίν. ἀνδρείας μὲν οὖν καὶ καρτερίας δεῖ πρὸς τὴν ἀσχολίαν, φιλοσοφίας δὲ πρὸς τὴν σχολήν, σωφροσύνης δὲ καὶ δικαιοσύνης ἐν ἀμφοτέροις τοῖς χρόνοις, καὶ μᾶλλον εἰρήνην ἄγουσι καὶ σχολάζουσιν· ὁ μὲν γὰρ πόλεμος ἀναγκάζει δικαίους εἶναι καὶ σωφρονεῖν, ἡ δὲ τῆς εὐτυχίας ἀπόλαυσις καὶ τὸ σχολάζειν μετ' εἰρήνης ὑβριστὰς ποιεῖ μᾶλλον. πολλῆς οὖν δεῖ δικαιοσύνης καὶ πολλῆς σωφροσύνης ⟨μετέχειν⟩ τοὺς ἄριστα δοκοῦντας πράττειν καὶ πάντων τῶν μακαριζομένων ἀπολαύοντας, οἷον εἴ τινές εἰσιν, ὥσπερ οἱ ποιηταί φασιν, ἐν μακάρων νήσοις· μάλιστα γὰρ οὗτοι δεήσονται φιλοσοφίας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης, ὅσῳ μᾶλλον σχολάζουσιν ἐν ἀφθονίᾳ τῶν τοιούτων ἀγαθῶν. διότι μὲν οὖν τὴν μέλλουσαν εὐδαιμονήσειν καὶ σπουδαίαν ἔσεσθαι πόλιν τούτων δεῖ τῶν ἀρετῶν μετέχειν, φανερόν. αἰσχροῦ γὰρ ὄντος ⟨τοῦ⟩ μὴ δύνασθαι χρῆσθαι τοῖς ἀγαθοῖς, ἔτι μᾶλλον τὸ μὴ δύνασθαι ἐν τῷ σχολάζειν χρῆσθαι, ἀλλ' ἀσχολοῦντας μὲν καὶ πολεμοῦντας φαίνεσθαι ἀγαθούς, εἰρήνην δ' ἄγοντας καὶ σχολάζοντας ἀνδραποδώδεις. διὸ δεῖ μὴ καθάπερ ἡ Λακεδαιμονίων πόλις τὴν ἀρετὴν ἀσκεῖν. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ οὐ ταύτῃ διαφέρουσι τῶν ἄλ-
1334b λων, τῷ μὴ νομίζειν ταὐτὰ τοῖς ἄλλοις μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ τῷ γίνεσθαι ταῦτα μᾶλλον διά τινος ἀρετῆς· ἐπεὶ δὲ μείζω τε ἀγαθὰ ταῦτα καὶ τὴν ἀπόλαυσιν τὴν τούτων ἢ τὴν τῶν ἀρετῶν * *. * * καὶ ὅτι δι' αὑτήν, φανερὸν ἐκ τούτων· πῶς δὲ καὶ διὰ τίνων ἔσται, τοῦτο δὴ θεωρητέον.

τυγχάνομεν δὴ διῃρημένοι πρότερον ὅτι φύσεως καὶ ἔθους καὶ λόγου δεῖ. τούτων δὲ ποίους μέν τινας εἶναι χρὴ τὴν φύσιν, διώρισται πρότερον, λοιπὸν δὲ θεωρῆσαι πότερον παι-

poso richiede la presenza di molte delle condizioni necessarie alla vita, ragion per cui una città deve essere temperante, coraggiosa e forte perché, dice il proverbio, «non c'è riposo per gli schiavi» e quelli che non sono in grado di affrontare virilmente i pericoli cadono in balia di chi li assale. Nelle occupazioni sono necessari coraggio e forza, nel riposo filosofia, nell'uno e nell'altro momento, ma soprattutto in quelli di pace e di riposo, temperanza e giustizia. La guerra costringe a essere giusti e temperanti, ma il godimento della buona fortuna e il pacifico riposo spingono piuttosto alla tracotanza. Molta giustizia e temperanza occorrono a quelli che sono in fama di essere nelle condizioni migliori e di godere di tutto ciò che rende gli uomini beati, quali gli abitanti, se esistono, di cui parlano i poeti, delle Isole dei Beati.[66] Costoro più di chiunque altro avranno bisogno di filosofia, temperanza e giustizia quanto più godono di abbondanza di quei beni, liberi da occupazioni. Perciò la città che si proponga di essere felice e buona dovrà evidentemente possedere queste virtù. È cosa riprovevole il non potersi servire dei beni, ma lo è ancora di più il non potersene servire durante la libertà dalle occupazioni, mostrandosi bravi e nelle occupazioni e in guerra, servili nella pace e nel riposo. Perciò non bisogna esercitare la virtù come la esercitano gli Spartani, che non differiscono dagli altri per la concezione che hanno dei sommi beni, ma 1334b
perché pensano che questi possano essere realizzati con la pratica di una sola virtù. Poiché questi beni e il godimento di essi più grande di quello delle virtù...[67] è evidente da queste cose che deve essere praticata anche di per se stessa. Ma ora bisogna cercare in che modo e con che mezzi.

Ci è accaduto di distinguere prima[68] che occorrono natura, abitudine e ragione, e si è stabilito[69] quali qualità naturali si debbano avere. Ora resta da vedere se l'educazione debba es-

[66] Esiodo, *Le opere e i giorni* 168-73.
[67] Il testo presenta qui una lacuna.
[68] 13, 1332a, 30-40.
[69] 13, 1332b, 5.

δευτέοι τῷ λόγῳ πρότερον ἢ τοῖς ἔθεσιν. ταῦτα γὰρ δεῖ πρὸς ἄλληλα συμφωνεῖν συμφωνίαν τὴν ἀρίστην· ἐνδέχεται γὰρ διημαρτηκέναι τὸν λόγον τῆς βελτίστης ὑποθέσεως, καὶ διὰ τῶν ἐθῶν ὁμοίως ἦχθαι. φανερὸν δὴ τοῦτό γε πρῶτον μέν, καθάπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, ὡς ἡ γένεσις ἀπ' ἀρχῆς ἐστι, καὶ τὸ τέλος ἀπό τινος ἀρχῆς ⟨ἀρχὴ⟩ ἄλλου τέλους, ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος, ὥστε πρὸς τούτους τὴν γένεσιν καὶ τὴν τῶν ἐθῶν δεῖ παρασκευάζειν μελέτην· ἔπειτα ὥσπερ ψυχὴ καὶ σῶμα δύ' ἐστίν, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ὁρῶμεν δύο μέρη, τό τε ἄλογον καὶ τὸ λόγον ἔχον, καὶ τὰς ἕξεις τὰς τούτων δύο τὸν ἀριθμόν, ὧν τὸ μέν ἐστιν ὄρεξις τὸ δὲ νοῦς, ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος. φανερὸν δὲ καὶ τοῦτο· θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις, ἔτι δὲ ἐπιθυμία, καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προϊοῦσιν ἐγγίγνεσθαι πέφυκεν. διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὀρέξεως, ἕνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρέξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς.

Εἴπερ οὖν ἀπ' ἀρχῆς τὸν νομοθέτην ὁρᾶν δεῖ ὅπως 16
βέλτιστα τὰ σώματα γένηται τῶν τρεφομένων, πρῶτον μὲν ἐπιμελητέον περὶ τὴν σύζευξιν, πότε καὶ ποίους τινὰς ὄντας χρὴ ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τὴν γαμικὴν ὁμιλίαν. δεῖ δ' ἀποβλέποντα νομοθετεῖν ταύτην τὴν κοινωνίαν πρὸς αὐτούς τε καὶ τὸν τοῦ ζῆν χρόνον, ἵνα συγκαταβαίνωσι ταῖς ἡλικίαις ἐπὶ τὸν αὐτὸν καιρὸν καὶ μὴ διαφωνῶσιν αἱ δυνάμεις τοῦ μὲν ἔτι δυναμένου γεννᾶν τῆς δὲ μὴ δυναμένης, ἢ ταύτης μὲν τοῦ δ' ἀνδρὸς μή (ταῦτα γὰρ ποιεῖ καὶ στάσεις πρὸς ἀλλήλους καὶ διαφοράς)· ἔπειτα καὶ πρὸς τὴν τῶν τέκνων διαδοχήν, δεῖ γὰρ οὔτε λίαν ὑπολείπεσθαι ταῖς ἡλικίαις τὰ τέκνα τῶν πατέρων (ἀνόνητος γὰρ τοῖς μὲν πρεσβυτέροις ἡ χάρις παρὰ τῶν τέκνων, ἡ δὲ παρὰ τῶν

sere impartita con la ragione prima che con le abitudini. In realtà ragione e abitudini debbono essere messe in perfetto accordo tra loro, perché è possibile che la ragione non riesca a determinare quel che è meglio e che analogamente le abitudini producano uno sviamento. Il primo punto evidente, anche nelle altre cose, è che la nascita procede da un principio e il fine procede da un principio e tende a un altro fine, e che in noi la ragione e l'intelletto sono il fine della natura: perciò bisogna orientare verso la ragione e l'intelletto la produzione e il mantenimento delle abitudini. Inoltre, come l'anima e il corpo sono due termini distinti, così anche nell'anima vediamo due parti, l'irrazionale e la razionale, che hanno due abiti specifici, l'appetito e l'intelletto; e come il corpo precede l'anima nel processo generativo, così la parte irrazionale dell'anima precede la parte razionale. Ed è evidente: infatti impulso e volontà, e anche desiderio, si manifestano nei bambini appena nati, mentre il ragionamento e l'intelletto sorgono naturalmente con il procedere degli anni. Perciò bisogna prendersi cura prima del corpo che dell'anima e poi dell'appetito, sebbene l'educazione dell'appetito debba avere come fine l'intelletto e quella del corpo l'anima.

16. Se il legislatore deve badare fin da principio che i bambini siano nelle migliori condizioni fisiche, deve innanzitutto volgere la sua attenzione al congiungimento dei sessi, stabilendo l'età adatta e i requisiti delle persone che devono contrarre un legame matrimoniale. Per dar vita a una legislazione sulla comunità familiare, bisogna tener conto dei due coniugi in se stessi, ma anche del ciclo temporale della vita, perché con le loro età essi arrivino insieme alla stessa condizione favorevole e non discordino le loro capacità, con l'uomo ancora capace di generare e la donna non più o viceversa (il che è causa di liti e incomprensioni reciproche). In secondo luogo bisogna pensare ai figli che devono succedere al padre: non ci deve essere troppa differenza di età tra figli e padri (perché i genitori troppo anziani né possono vantaggiosamente ricevere

1335a πατέρων βοήθεια τοῖς τέκνοις), οὔτε λίαν πάρεγγυς εἶναι (πολλὴν γὰρ ἔχει δυσχέρειαν· ἥ τε γὰρ αἰδὼς ἧττον ὑπάρχει τοῖς τοιούτοις, ὥσπερ ἡλικιώταις, καὶ περὶ τὴν οἰκονομίαν ἐγκληματικὸν τὸ πάρεγγυς)· ἔτι δ', ὅθεν ἀρχόμενοι δεῦρο μετέβημεν, ὅπως τὰ σώματα τῶν γεννωμένων ὑπάρχῃ πρὸς τὴν τοῦ νομοθέτου βούλησιν.

σχεδὸν δὴ πάντα ταῦτα συμβαίνει κατὰ μίαν ἐπιμέλειαν. ἐπεὶ γὰρ ὥρισται τέλος τῆς γεννήσεως ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον εἰπεῖν ἀνδράσι μὲν ὁ τῶν ἑβδομήκοντα ἐτῶν ἀριθμὸς ἔσχατος, πεντήκοντα δὲ γυναιξί, δεῖ τὴν ἀρχὴν τῆς συζεύξεως κατὰ τὴν ἡλικίαν εἰς τοὺς χρόνους καταβαίνειν τούτους. ἔστι δ' ὁ τῶν νέων συνδυασμὸς φαῦλος πρὸς τὴν τεκνοποιίαν· ἐν γὰρ πᾶσι ζῴοις ἀτελῆ τὰ τῶν νέων ἔκγονα, καὶ θηλυτόκα μᾶλλον καὶ μικρὰ τὴν μορφήν, ὥστ' ἀναγκαῖον ταὐτὸ τοῦτο συμβαίνειν καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων. τεκμήριον δέ· ἐν ὅσαις γὰρ τῶν πόλεων ἐπιχωριάζει τὸ νέους συζευγνύναι καὶ νέας, ἀτελεῖς καὶ μικροὶ τὰ σώματά εἰσιν. ἔτι δὲ ἐν τοῖς τόκοις αἱ νέαι πονοῦσί τε μᾶλλον καὶ διαφθείρονται πλείους· διὸ καὶ τὸν χρησμὸν γενέσθαι τινές φασι διὰ τοιαύτην αἰτίαν τοῖς Τροιζηνίοις, ὡς πολλῶν διαφθειρομένων διὰ τὸ γαμίσκεσθαι τὰς νεωτέρας, ἀλλ' οὐ πρὸς τὴν τῶν καρπῶν κομιδήν. ἔτι δὲ καὶ πρὸς σωφροσύνην συμφέρει τὰς ἐκδόσεις ποιεῖσθαι πρεσβυτέραις· ἀκολαστότεραι γὰρ εἶναι δοκοῦσι νέαι χρησάμεναι ταῖς συνουσίαις. καὶ τὰ τῶν ἀρρένων δὲ σώματα βλάπτεσθαι δοκεῖ πρὸς τὴν αὔξησιν, ἐὰν ἔτι τοῦ σπέρματος αὐξανομένου ποιῶνται τὴν συνουσίαν· καὶ γὰρ τούτου τις ὡρισμένος χρόνος, ὃν οὐχ ὑπερβαίνει πληθύον ἔτι, ⟨ἢ μικρόν⟩· διὸ τὰς μὲν ἁρμόττει περὶ τὴν τῶν ὀκτωκαίδεκα ἐτῶν

la gratitudine da parte dei figli, né possono portare aiuto a es- 1335a
si), ma neppure questa differenza deve essere troppo esigua (perché genererebbe molte difficoltà consistenti nella mancanza di senso di rispetto nei figli, che tratterebbero come coetanei i loro padri; e nell'amministrazione della famiglia la vicinanza d'età produce contrasti). In terzo luogo, per riprendere dall'inizio, bisogna badare che la costituzione fisica dei fanciulli corrisponda alla volontà del legislatore.

Ma forse tutti questi obiettivi possono essere raggiunti con un unico mezzo. Poiché in generale la capacità generativa ha fine nell'uomo al massimo a settant'anni e nella donna a cinquanta, l'età in cui può avere inizio la vita coniugale deve esser tale che il matrimonio rientri in questi tempi. L'unione di individui giovani è negativa per una buona procreazione, perché in tutti gli animali i nati da individui giovani sono imperfetti, per lo più di sesso femminile e piccoli di forma; e questa stessa cosa deve necessariamente accadere anche con gli uomini. Ed eccone una prova: nelle città nelle quali si usa contrarre matrimoni tra giovani gli abitanti hanno corpi imperfetti e piccoli. Inoltre nei parti le donne giovani soffrono di più e muoiono in maggior numero, sicché si dice che l'oracolo dato ai Trezeni avesse questa causa, cioè le morti numerose dovute a nozze di ragazze giovani, e non si riferisse alla raccolta dei frutti.[70] Anche per la pratica della temperanza conviene che le donne si accostino al matrimonio quando sono più anziane, perché sembrano più incontinenti se hanno avuto rapporti sessuali da giovani. E il corpo dei maschi, a quanto si ritiene, viene danneggiato nella crescita, se essi compiono atti sessuali durante la crescita del loro sperma; anche per questo c'è un termine preciso oltre il quale esso rimane abbondante. Perciò le donne dovrebbero sposarsi intorno

[70] Due tra i codici, il Parisinus 2023 e il Parisinus Coislinianus 161, recano in una glossa marginale il testo dell'oracolo dato a Trezene, una città dell'Argolide. Esso suona «non aprire un solco giovane», e potrebbe essere interpretato come un consiglio agricolo, per altro di significato non molto chiaro; ma Aristotele lo riferisce alla giovinezza delle donne.

ἡλικίαν συζευγνύναι, τοὺς δ' ἑπτὰ καὶ τριάκοντα [ἢ μικρόν]. ἐν τοσούτῳ γὰρ ἀκμάζουσί τε τοῖς σώμασιν ⟨ἡ⟩ σύζευξις ἔσται, καὶ πρὸς τὴν παῦλαν τῆς τεκνοποιίας συγκαταβήσεται τοῖς χρόνοις εὐκαίρως· ἔτι δὲ ἡ διαδοχὴ τῶν τέκνων τοῖς μὲν ἀρχομένοις ἔσται τῆς ἀκμῆς, ἐὰν γίγνηται κατὰ λόγον εὐθὺς ἡ γένεσις, τοῖς δὲ ἤδη καταλελυμένης τῆς ἡλικίας πρὸς τὸν τῶν ἑβδομήκοντα ἐτῶν ἀριθμόν.

περὶ μὲν οὖν τοῦ πότε δεῖ ποιεῖσθαι τὴν σύζευξιν εἴρηται, τοῖς δὲ περὶ τὴν ὥραν χρόνοις δεῖ χρῆσθαι οἷς οἱ πολλοὶ χρῶνται, καλῶς καὶ νῦν ὁρίσαντες χειμῶνος τὴν συναυλίαν ποιεῖσθαι ταύτην. δεῖ δὲ καὶ αὐτοὺς ἤδη θεωρεῖν πρὸς τὴν τεκνοποιίαν τά τε παρὰ τῶν ἰατρῶν λεγόμενα καὶ τὰ παρὰ τῶν φυσικῶν· οἵ τε γὰρ ἰατροὶ τοὺς καιροὺς τῶν σωμάτων ἱκανῶς λέγουσι,
1335b καὶ περὶ τῶν πνευμάτων οἱ φυσικοί, τὰ βόρεια τῶν νοτίων ἐπαινοῦντες μᾶλλον. ποίων δέ τινων τῶν σωμάτων ὑπαρχόντων μάλιστ' ἂν ὄφελος εἴη τοῖς γεννωμένοις, ἐπιστήσασι μὲν μᾶλλον λεκτέον ἐν τοῖς περὶ τῆς παιδονομίας, τύπῳ δὲ ἱκανὸν εἰπεῖν καὶ νῦν. οὔτε γὰρ ἡ τῶν ἀθλητῶν χρήσιμος ἕξις πρὸς πολιτικὴν εὐεξίαν οὐδὲ πρὸς ὑγίειαν καὶ τεκνοποιίαν, οὔτε ἡ θεραπευτικὴ καὶ κακοπονητικὴ λίαν, ἀλλ' ἡ μέση τούτων. πεπονημένην μὲν οὖν ἔχειν δεῖ τὴν ἕξιν, πεπονημένην δὲ πόνοις μὴ βιαίοις, μηδὲ πρὸς ἓν μόνον, ὥσπερ ἡ τῶν ἀθλητῶν ἕξις, ἀλλὰ πρὸς τὰς τῶν ἐλευθερίων πράξεις. ὁμοίως δὲ δεῖ ταῦτα ὑπάρχειν ἀνδράσι καὶ γυναιξίν.

χρὴ δὲ καὶ τὰς ἐγκύους ἐπιμελεῖσθαι τῶν σωμάτων, μὴ ῥᾳθυμούσας μηδ' ἀραιᾷ τροφῇ χρωμένας. τοῦτο δὲ ῥᾴδιον τῷ νομοθέτῃ ποιῆσαι προστάξαντι καθ' ἡμέραν τινὰ ποιεῖσθαι πορείαν πρὸς θεῶν ἀποθεράπείαν τῶν εἰληχότων τὴν περὶ τῆς γενέσεως τιμήν. τὴν μέντοι διάνοιαν τοὐναντίον τῶν σωμάτων ῥᾳθυμοτέρως ἁρμόττει δι-

ai diciotto anni e gli uomini press'a poco intorno ai trentasette, perché a questo modo il matrimonio verrebbe a cadere proprio nel periodo di maggior floridezza fisica dei coniugi e la fine dell'attività generativa opportunamente coinciderebbe. Anche la successione dei figli ai padri, se la nascita è avvenuta ragionevolmente subito dopo le nozze, dovrebbe cadere quando i figli entrano nel fiore della loro età e i vecchi si spengono, sui settant'anni.

Detto questo sull'età più opportuna al congiungimento, bisogna ora stabilire la stagione da scegliere, per la quale ci si può rimettere a quella scelta finora dai più con buoni risultati, cioè l'inverno.[71] I coniugi, in seguito, per quel che riguarda la generazione, dovrebbero porgere ascolto ai detti dei medici e dei fisici, dei quali i primi indicano abbastanza bene i momenti in cui il corpo offre occasioni favorevoli, mentre i secondi parlano anche dell'influsso dei venti, tra i quali dicono che è preferibile borea a noto. Sulle condizioni fisiologi- 1335b
che dei genitori più adatte per la procreazione si deve parlare con più attenzione trattando del modo di allevare i bambini; ma qui potrebbe bastare un cenno sommario. La condizione degli atleti, come non è adatta all'applicazione a una buona attività politica, così non si addice al mantenimento della propria salute e alla procreazione; e neppure la condizione delle persone bisognose di cure e troppo incapaci di sopportare fatiche. La condizione migliore è quella intermedia tra queste due. Bisogna dunque essere esercitati, ma con fatiche non violente e non limitate a un fine solo, come nel caso degli atleti, ma orientate alle attività degli uomini liberi.

E ciò che vale per gli uomini vale anche per le donne, le quali, anche quando sono incinte, devono preoccuparsi del corpo evitando di stare in ozio o di nutrirsi con cibi leggeri. Il legislatore otterrà facilmente queste cose prescrivendo alle donne una uscita giornaliera per rendere onore alle dee che presiedono alle nascite. La mente, al contrario, deve essere

[71] Il mese dei matrimoni ad Atene era gennaio.

ἄγειν· ἀπολαύοντα γὰρ φαίνεται τὰ γεννώμενα τῆς ἐχούσης ὥσπερ τὰ φυόμενα τῆς γῆς. περὶ δὲ ἀποθέσεως καὶ τροφῆς τῶν γιγνομένων ἔστω νόμος μηδὲν πεπηρωμένον τρέφειν, διὰ δὲ πλῆθος τέκνων ἡ τάξις τῶν ἐθῶν κελεύει μηθὲν ἀποτίθεσθαι τῶν γιγνομένων· ὁρισθῆναι δὲ δεῖ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος, ἐὰν δέ τισι γίγνηται παρὰ ταῦτα συνδυασθέντων, πρὶν αἴσθησιν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἄμβλωσιν· τὸ γὰρ ὅσιον καὶ τὸ μὴ διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται. ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἡλικίας ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ διώρισται, πότε ἄρχεσθαι χρὴ τῆς συζεύξεως, καὶ πόσον χρόνον λειτουργεῖν ἁρμόττει πρὸς τεκνοποιίαν ὡρίσθω. τὰ γὰρ τῶν πρεσβυτέρων ἔκγονα, καθάπερ τὰ τῶν νεωτέρων, ἀτελῆ γίγνεται καὶ τοῖς σώμασι καὶ ταῖς διανοίαις, τὰ δὲ τῶν γεγηρακότων ἀσθενῆ· διὸ κατὰ τὴν τῆς διανοίας ἀκμήν. αὕτη δ' ἐστὶν ἐν τοῖς πλείστοις ἥνπερ τῶν ποιητῶν τινες εἰρήκασιν οἱ μετροῦντες ταῖς ἑβδομάσι τὴν ἡλικίαν, περὶ τὸν χρόνον τὸν τῶν πεντήκοντα ἐτῶν. ὥστε τέτταρσιν ἢ πέντε ἔτεσιν ὑπερβάλλοντα τὴν ἡλικίαν ταύτην ἀφεῖσθαι δεῖ τῆς εἰς τὸ φανερὸν γεννήσεως· τὸ δὲ λοιπὸν ὑγιείας χάριν ἤ τινος ἄλλης τοιαύτης αἰτίας φαίνεσθαι δεῖ ποιουμένους τὴν ὁμιλίαν. περὶ δὲ τῆς πρὸς ἄλλην ἢ πρὸς ἄλλον, ἔστω μὲν ἁπλῶς μὴ καλὸν ἁπτόμενον φαίνεσθαι μηδαμῇ μηδαμῶς, ὅταν ⟨ἀνὴρ⟩ ᾖ καὶ προσαγορευθῇ πόσις· περὶ δὲ τὸν χρόνον τὸν τῆς τεκνοποιίας
1336a ἐάν τις φαίνηται τοιοῦτόν τι δρῶν, ἀτιμίᾳ ζημιούσθω πρεπούσῃ πρὸς τὴν ἁμαρτίαν.

Γενομένων δὲ τῶν τέκνων οἴεσθαι ⟨δεῖ⟩ μεγάλην εἶναι δια- 17
φορὰν πρὸς τὴν τῶν σωμάτων δύναμιν τὴν τροφήν, ὁποία

[72] Solone divideva la vita dell'uomo in settenni, e collocava nel settimo e nell'ottavo settennio (tra i 49 e i 56 anni) il periodo di massima fioritura dell'intelligenza e della capacità di parlare.

mantenuta calma, perché il bambino prende dalla madre, come la pianta dalla terra.

In materia di esposizione e di allevamento dei figli vi dovrebbe essere una legge che proibisca di allevare i figli minorati, ma sono le usanze bene ordinate che vietano l'esposizione dei figli dovuta al loro numero eccessivo. Le nascite dovrebbero infatti essere limitate; ma se i coniugi concepiscono oltre il limite, bisogna fare un aborto prima che il feto abbia sensibilità e vita, perché l'ammissibilità di quest'atto dipende appunto dalle condizioni di sensibilità e di vita del feto.

Dopo che è stata determinata per l'uomo e per la donna l'età alla quale si può incominciare ad avere rapporti matrimoniali, bisogna stabilire la durata adatta all'attività procreativa come servizio alla città, perché, se i figli di genitori troppo anziani come troppo giovani sono imperfetti di mente e di corpo, quelli di genitori vecchi sono privi di forza. Il criterio da seguire è quello della fioritura intellettuale, che i poeti nella maggior parte dei casi, servendosi dei settenni,[72] hanno collocato sui cinquant'anni. Perciò a coloro che hanno superato di quattro o cinque anni questa età deve essere proibito di mettere alla luce dei figli, e la loro attività sessuale per il resto deve risultar limitata a quel tanto che può soddisfare ragioni igieniche o di altra natura. Le relazioni pubbliche di un coniuge con un'altra persona, che non sia l'altro coniuge, sono disonorevoli nella maniera più assoluta in qualunque condizione, fino a quando si è sposati e si porti il nome di coniuge. Chi commette apertamente questa colpa nel periodo dedicato alla procreazione deve essere colpito con una privazione 1336a
di diritti[73] proporzionata al reato.

17. Bisogna tenere presente la grande importanza che la qualità del cibo ha per il vigore fisico dei bambini appena na-

[73] La privazione dei diritti (ἀτιμία) consisteva nella perdita della possibilità di partecipazione alla vita politica e al potere; nell'età arcaica l'ἀτιμία doveva avere un'estensione maggiore e rappresentava la perdita di tutti i diritti.

τις ἂν ᾖ. φαίνεται δὲ διά τε τῶν ἄλλων ζῴων ἐπισκοποῦσι, καὶ διὰ τῶν ἐθνῶν οἷς ἐπιμελές ἐστιν εἰσάγειν τὴν πολεμικὴν ἕξιν, ἡ τοῦ γάλακτος πλήθουσα τροφὴ μάλιστ' οἰκεία τοῖς σώμασιν, ⟨ἡ⟩ ἀοινοτέρα δὲ διὰ τὰ νοσήματα. ἔτι δὲ καὶ κινήσεις ὅσας ἐνδέχεται ποιεῖσθαι τηλικούτων συμφέρει. πρὸς δὲ τὸ μὴ διαστρέφεσθαι τὰ μέλη δι' ἁπαλότητα χρῶνται καὶ νῦν ἔνια τῶν ἐθνῶν ὀργάνοις τισὶ μηχανικοῖς, ἃ τὸ σῶμα ποιεῖ τῶν τοιούτων ἀστραβές. συμφέρει δ' εὐθὺς καὶ πρὸς τὰ ψύχη συνεθίζειν ἐκ μικρῶν παίδων· τοῦτο γὰρ καὶ πρὸς ὑγίειαν καὶ πρὸς πολεμικὰς πράξεις εὐχρηστότατον. διὸ παρὰ πολλοῖς ἐστι τῶν βαρβάρων ἔθος τοῖς μὲν εἰς ποταμὸν ἀποβάπτειν τὰ γιγνόμενα ψυχρόν, τοῖς δὲ σκέπασμα μικρὸν ἀμπίσχειν, οἷον Κελτοῖς. πάντα γὰρ ὅσα δυνατὸν ἐθίζειν, εὐθὺς ἀρχομένων βέλτιον ἐθίζειν μέν, ἐκ προσαγωγῆς δ' ἐθίζειν· εὐφυὴς δ' ἡ τῶν παίδων ἕξις διὰ θερμότητα πρὸς τὴν τῶν ψυχρῶν ἄσκησιν.

περὶ μὲν οὖν τὴν πρώτην συμφέρει ποιεῖσθαι τὴν ἐπιμέλειαν τοιαύτην τε καὶ τὴν ταύτῃ παραπλησίαν· τὴν δ' ἐχομένην ταύτης ἡλικίαν μέχρι πέντε ἐτῶν, ἣν οὔτε πω πρὸς μάθησιν καλῶς ἔχει προσάγειν οὐδεμίαν οὔτε πρὸς ἀναγκαίους πόνους, ὅπως μὴ τὴν αὔξησιν ἐμποδίζωσιν, δεῖ τοσαύτης τυγχάνειν κινήσεως ὥστε διαφεύγειν τὴν ἀργίαν τῶν σωμάτων· ἣν χρὴ παρασκευάζειν καὶ δι' ἄλλων πράξεων καὶ διὰ τῆς παιδιᾶς. δεῖ δὲ καὶ τὰς παιδιὰς εἶναι μήτε ἀνελευθέρους μήτε ἐπιπόνους μήτε ἀνειμένας. καὶ περὶ λόγων δὲ καὶ μύθων, ποίους τινὰς ἀκούειν δεῖ τοὺς τηλικούτους, ἐπιμελὲς ἔστω τοῖς ἄρχουσιν οὓς καλοῦσι παιδονόμους. πάντα γὰρ δεῖ τὰ τοιαῦτα προοδοποιεῖν πρὸς τὰς ὕστερον διατριβάς· διὸ τὰς παιδιὰς εἶναι δεῖ τὰς πολλὰς μιμήσεις τῶν ὕστερον σπουδαζομένων. τὰς δὲ διατάσεις τῶν παίδων καὶ τοὺς κλαυθμοὺς οὐκ ὀρθῶς ἀπαγορεύουσιν

ti. Dall'osservazione degli altri animali e dei popoli che curano soprattutto le disposizioni belliche risulta che il nutrimento più adatto al corpo è quello costituito prevalentemente di latte e privo di vino, che può provocare malattie. Sono utili anche gli esercizi costituiti da quei movimenti che possono essere eseguiti dai bambini di tenera età. Ma per non deformare le loro membra ancora tenere, alcuni popoli anche ora fanno uso di strumenti meccanici che tengono rigidi i loro corpi. Cosa utile sarebbe l'abituare i bambini al freddo fin dalla loro prima infanzia per i vantaggi che ciò dà alla salute e alle capacità guerresche. Per questo molti popoli barbari hanno l'abitudine di immergere i neonati in un fiume freddo, oppure di coprirli con una veste sottile, come avviene tra i Celti.[74] Bisogna prendere fin da principio e gradatamente tutte le abitudini che è possibile prendere, e i bambini, per il loro naturale calore, sono adatti ad esercitarsi al freddo. In questo modo e in altri simili ci si deve occupare della prima infanzia.

L'età successiva a quella testé considerata, fino a cinque anni, durante la quale il bambino non può ancora essere spinto agli studi con risultati apprezzabili né alle fatiche del lavoro, che potrebbero ostacolare la crescita, deve essere occupata da esercizi fisici, che bastino a cacciare la pigrizia del corpo e che devono consistere in giochi e in altre attività. I giochi devono sempre essere degni di un uomo libero, non faticosi né sfrenati. I tipi di discorsi e di racconti che devono essere ascoltati da bambini di questa età devono essere stabiliti a cura di magistrati che si chiamano «sovrintendenti ai ragazzi».[75] Tutti questi provvedimenti sui ragazzi devono aprire la strada alle loro occupazioni successive, sicché i giochi devono essere soprattutto imitazione di azioni serie, che in futuro potranno essere compiute da essi. Non è bene poi impedire gli urli e i pianti dei bambini, vietandoli per legge, per-

[74] Sui Celti cfr. n. 69 del II libro.
[75] Cfr. IV, 15, 1300a, 4-5; VI, 8, 1322b, 40.

οἱ κωλύοντες ἐν τοῖς νόμοις· συμφέρουσι γὰρ πρὸς αὔξησιν· γίγνεται γὰρ τρόπον τινὰ γυμνασία τοῖς σώμασιν· ἡ γὰρ τοῦ πνεύματος κάθεξις ποιεῖ τὴν ἰσχὺν τοῖς πονοῦσιν, ὃ συμβαίνει καὶ τοῖς παιδίοις διατεινομένοις.

ἐπισκεπτέον δὲ τοῖς παιδονόμοις τὴν τούτων διαγωγήν, τήν τ' ἄλλην καὶ ὅπως ὅτι ἥκιστα μετὰ δούλων ἔσται. ταύτην γὰρ τὴν ἡλι-
1336b κίαν, καὶ μέχρι τῶν ἑπτὰ ἐτῶν, ἀναγκαῖον οἴκοι τὴν τροφὴν ἔχειν. εὔλογον οὖν ἀπολαύειν ἀπὸ τῶν ἀκουσμάτων καὶ τῶν ὁραμάτων ἀνελευθερίαν καὶ τηλικούτους ὄντας. ὅλως μὲν οὖν αἰσχρολογίαν ἐκ τῆς πόλεως, ὥσπερ ἄλλο τι, δεῖ τὸν νομοθέτην ἐξορίζειν (ἐκ τοῦ γὰρ εὐχερῶς λέγειν ὁτιοῦν τῶν αἰσχρῶν γίνεται καὶ τὸ ποιεῖν σύνεγγυς)· μάλιστα μὲν οὖν ἐκ τῶν νέων, ὅπως μήτε λέγωσι μήτε ἀκούωσι μηδὲν τοιοῦτον· ἐὰν δέ τις φαίνηταί τι λέγων ἢ πράττων τῶν ἀπηγορευμένων, τὸν μὲν ἐλεύθερον μήπω δὲ κατακλίσεως ἠξιωμένον ἐν τοῖς συσσιτίοις ἀτιμίαις κολάζειν καὶ πληγαῖς, τὸν δὲ πρεσβύτερον τῆς ἡλικίας ταύτης ἀτιμίαις ἀνελευθέροις ἀνδραποδωδίας χάριν. ἐπεὶ δὲ τὸ λέγειν τι τῶν τοιούτων ἐξορίζομεν, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ θεωρεῖν ἢ γραφὰς ἢ λόγους ἀσχήμονας. ἐπιμελὲς μὲν οὖν ἔστω τοῖς ἄρχουσι μηθέν, μήτε ἄγαλμα μήτε γραφήν, εἶναι τοιούτων πράξεων μίμησιν, εἰ μὴ παρά τισι θεοῖς τοιούτοις οἷς καὶ τὸν τωθασμὸν ἀποδίδωσιν ὁ νόμος. πρὸς δὲ τούτοις ἀφίησιν ὁ νόμος τοὺς τὴν ἡλικίαν ἔχοντας [ἔτι] τὴν ἱκνουμένην καὶ ὑπὲρ αὑτῶν καὶ τέκνων καὶ γυναικῶν τιμαλφεῖν τοὺς θεούς· τοὺς δὲ νεωτέρους οὔτ' ἰάμβων οὔτε κωμῳδίας θεατὰς θετέον, πρὶν ἢ τὴν ἡλικίαν λάβωσιν ἐν ᾗ καὶ κατακλίσεως ὑπάρξει κοινωνεῖν ἤδη καὶ μέθης, καὶ τῆς ἀπὸ τῶν τοιούτων γιγνομένης βλάβης ἀπαθεῖς ἡ παιδεία ποιήσει πάντως.

ché servono alla crescita, costituendo in certo qual modo una ginnastica per il corpo. Infatti la compressione del fiato dà forza a chi sta compiendo uno sforzo, come accade appunto ai bambini che piangono. Ma ai sovrintendenti ai ragazzi spetta anche l'ufficio di sorvegliare il trattenimento dei bambini, soprattutto perché stiano il meno possibile con gli schiavi. In questa età, e fino a sette anni, i bambini devono essere 1336b
allevati in casa, ed è naturale che in età così tenera imparino attraverso ciò che vedono e ciò che odono abitudini indegne di un uomo libero. In generale il legislatore deve eliminare dalla città il turpiloquio più di ogni altro vizio (perché dal parlare con tanta facilità di cose sconvenienti al farle il passo è breve); ma soprattutto deve tenerne lontani i giovani, affinché non abbiano occasione di dire o di udire cose del genere. Se poi c'è qualcuno che pubblicamente fa o dice ciò che è stato proibito, ed è un uomo libero che non siede ancora ai banchetti comuni, deve essere colpito con privazione di diritti[76] e pene corporali, mentre se è più anziano deve essere colpito con la privazione dei diritti che spettano a un uomo libero, perché si è comportato da schiavo. Poiché proibiamo i discorsi sconvenienti, è evidente che vietiamo anche di assistere a rappresentazioni o recite indecenti. I magistrati devono fare in modo che non si espongano statue o figure che rappresentino proprio quelle azioni la cui menzione si vuole bandire, eccezion fatta per i templi di quegli dèi cui la legge permette le licenziosità; inoltre la legge permette agli uomini, che ne abbiano l'età, di onorare questi dèi e per se stessi e per i loro figli e le loro mogli. Il legislatore deve poi impedire ai giovani di assistere a giambi[77] e commedie, prima che abbiano raggiunto l'età in cui hanno diritto di partecipare ai banchetti e ai simposi comuni e l'educazione li abbia resi del tutto immuni dal danno che deriva loro da queste rappresentazioni.

[76] Cfr. sopra n. 73.

[77] I giambi erano composizioni poetiche di contenuto molto libero, che si recitavano alle feste di Dioniso.

νῦν μὲν οὖν ἐν παραδρομῇ τοῦτον πεποιήμεθα τὸν λόγον· ὕστερον δ' ἐπιστήσαντας δεῖ διορίσαι μᾶλλον, εἴτε μὴ δεῖ πρῶτον εἴτε δεῖ διαπορήσαντας, καὶ πῶς δεῖ· κατὰ δὲ τὸν παρόντα καιρὸν ἐμνήσθημεν ὅσον ἀναγκαῖον. ἴσως γὰρ οὐ κακῶς ἔλεγε τὸ τοιοῦτον Θεόδωρος ὁ τῆς τραγῳδίας ὑποκριτής· οὐθενὶ γὰρ πώποτε παρῆκεν ἑαυτοῦ προεισάγειν, οὐδὲ τῶν εὐτελῶν ὑποκριτῶν, ὡς οἰκειουμένων τῶν θεατῶν ταῖς πρώταις ἀκοαῖς· συμβαίνει δὲ ταὐτὸ τοῦτο καὶ πρὸς τὰς τῶν ἀνθρώπων ὁμιλίας καὶ πρὸς τὰς τῶν πραγμάτων· πάντα γὰρ στέργομεν τὰ πρῶτα μᾶλλον. διὸ δεῖ τοῖς νέοις πάντα ποιεῖν ξένα τὰ φαῦλα, μάλιστα δ' αὐτῶν ὅσα ἔχει ἢ μοχθηρίαν ἢ δυσμένειαν. διελθόντων δὲ τῶν πέντε ἐτῶν τὰ δύο μέχρι τῶν ἑπτὰ δεῖ θεωροὺς ἤδη γίγνεσθαι τῶν μαθήσεων ἃς δεήσει μανθάνειν αὐτούς. δύο δ' εἰσὶν ἡλικίαι πρὸς ἃς ἀναγκαῖον διῃρῆσθαι τὴν παιδείαν, πρὸς τὴν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ μέχρι ἥβης καὶ πάλιν πρὸς τὴν ἀφ' ἥβης μέχρι τῶν ἑνὸς καὶ εἴκοσιν ἐτῶν. οἱ γὰρ ταῖς ἑβδομάσι διαιροῦντες τὰς ἡλικίας ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ λέγουσιν οὐ
1337a κακῶς, δεῖ δὲ τῇ διαιρέσει τῆς φύσεως ἐπακολουθεῖν· πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλεῖπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν. πρῶτον μὲν οὖν σκεπτέον εἰ ποιητέον τάξιν τινὰ περὶ τοὺς παῖδας, ἔπειτα πότερον συμφέρει κοινῇ ποιεῖσθαι τὴν ἐπιμέλειαν αὐτῶν ἢ κατ' ἴδιον τρόπον (ὃ γίγνεται καὶ νῦν ἐν ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων), τρίτον δὲ ποίαν τινὰ δεῖ ταύτην ⟨εἶναι⟩.

Ora abbiamo toccato questi argomenti di corsa, ma più tardi[78] ci soffermeremo e determineremo meglio la questione discutendo prima di tutto se questi spettacoli debbano essere proibiti o permessi e in che modo; qui ci siamo limitati a richiamare ciò che era necessario. E forse non era errato a questo proposito il detto dell'attore tragico Teodoro,[79] che non permetteva a nessun altro attore, anche scadente, di precederlo sulla scena, perché, diceva, il pubblico si cattiva con le prime battute. E questo vale anche per le relazioni umane e le cose, perché noi amiamo di più ciò che vediamo per primo. Perciò bisogna rendere estranee ai giovani tutte le cose di poco conto, soprattutto quelle che hanno cattiveria e malevolenza.

Dopo i cinque anni, per i due successivi, fino a sette, i fanciulli dovranno assistere all'insegnamento di quelle nozioni che dovranno più tardi imparare. Due sono le età che bisogna distinguere ai fini dell'educazione: dai sette anni fino alla pubertà e dalla pubertà fino ai ventun anni. Non che quelli che dividono la vita in settenni[80] in genere si sbaglino; ma biso- 1337a
gna seguire la divisione segnata dalla natura, perché ogni educazione e arte pretendono di integrare le manchevolezze della natura. Innanzitutto bisogna indagare se si possono dare ordinamenti in una materia come quella che riguarda i fanciulli, poi se convenga impartire l'educazione per iniziativa pubblica o privata (come avviene attualmente nella maggior parte delle città), e in terzo luogo quale deve essere questa educazione.

[78] Nulla del genere è contenuto nel nostro testo della *Politica*.

[79] Teodoro era uno dei più celebri attori tragici, vissuto un po' prima di Aristotele, che lo menziona anche nella *Retorica* (III, 2, 1404b, 22 sgg.) per il fascino della sua voce.

[80] Cfr. sopra n. 72.

Θ

Ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεὶς ἂν ἀμφισβητήσειε· καὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ γιγνόμενον τοῦτο βλάπτει τὰς πολιτείας· δεῖ γὰρ πρὸς ἑκάστην παιδεύεσθαι· τὸ γὰρ ἦθος τῆς πολιτείας ἑκάστης τὸ οἰκεῖον καὶ φυλάττειν εἴωθε τὴν πολιτείαν καὶ καθίστησιν ἐξ ἀρχῆς, οἷον τὸ μὲν δημοκρατικὸν δημοκρατίαν τὸ δ' ὀλιγαρχικὸν ὀλιγαρχίαν· ἀεὶ δὲ τὸ βέλτιον ἦθος βελτίονος αἴτιον πολιτείας. ἔτι δὲ πρὸς πάσας δυνάμεις καὶ τέχνας ἔστιν ἃ δεῖ προπαιδεύεσθαι καὶ προεθίζεσθαι πρὸς τὰς ἑκάστων ἐργασίας, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ πρὸς τὰς τῆς ἀρετῆς πράξεις· ἐπεὶ δ' ἓν τὸ τέλος τῇ πόλει πάσῃ, φανερὸν ὅτι καὶ τὴν παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων, καὶ ταύτης τὴν ἐπιμέλειαν εἶναι κοινὴν καὶ μὴ κατ' ἰδίαν, ὃν τρόπον νῦν ἕκαστος ἐπιμελεῖται τῶν αὑτοῦ τέκνων ἰδίᾳ τε καὶ μάθησιν ἰδίαν, ἣν ἂν δόξῃ, διδάσκων. δεῖ δὲ τῶν κοινῶν κοινὴν ποιεῖσθαι καὶ τὴν ἄσκησιν. ἅμα δὲ οὐδὲ χρὴ νομίζειν αὐτὸν αὑτοῦ τινα εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως, μόριον γὰρ ἕκαστος τῆς πόλεως· ἡ δ' ἐπιμέλεια πέφυκεν ἑκάστου μορίου βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ἐπιμέλειαν.

LIBRO OTTAVO

1. Nessuno metterebbe in dubbio che il legislatore debba occuparsi soprattutto dell'educazione dei giovani, dal momento che il trascurarla costituisce un danno per le costituzioni. Infatti i cittadini devono essere educati in armonia con il tipo di costituzione che vige nella loro città, perché un insieme di costumi adatto a ciascuna costituzione di solito la conserva e la instaura fin da principio: così sui costumi democratici si sostiene la democrazia, su quelli oligarchici l'oligarchia e sempre i costumi migliori sono il fondamento della costituzione migliore. Del resto tutte le capacità e tutte le arti richiedono delle nozioni che devono essere preventivamente imparate e delle abitudini che devono essere preventivamente acquisite per l'esecuzione dei compiti che a quelle tecniche e a quelle abilità sono inerenti: evidentemente ciò si potrà dire anche della pratica della virtù. Poiché uno solo è il fine che tutta la città si propone, è evidente che unica e identica deve essere l'educazione per tutti i cittadini e che essa dovrà essere impartita a cura della comunità e non privatamente, come avviene ora, quando ognuno si occupa in privato dei propri figli, insegnando loro quello che crede. Anche l'esercizio delle cose comuni deve essere comune. D'altra parte non bisogna credere che vi possa essere un cittadino padrone di se stesso, ma tutti appartengono alla città, perché ciascuno è un membro della città; e le cure che si prodigano ai membri devono naturalmente avere in vista le cure che si prodigano al tutto. Sotto questo rispetto si potrebbe tributare

ἐπαινέσειε δ' ἄν τις κατὰ τοῦτο Λακεδαιμονίους· καὶ γὰρ πλείστην ποιοῦνται σπουδὴν περὶ τοὺς παῖδας καὶ κοινῇ ταύτην.

Ὅτι μὲν οὖν νομοθετητέον περὶ παιδείας καὶ ταύτην 2
κοινὴν ποιητέον, φανερόν· τίς δ' ἔσται ἡ παιδεία καὶ πῶς χρὴ παιδεύεσθαι, δεῖ μὴ λανθάνειν. νῦν γὰρ ἀμφισβητεῖται περὶ τῶν ἔργων. οὐ γὰρ ταὐτὰ πάντες ὑπολαμβάνουσι δεῖν μανθάνειν τοὺς νέους οὔτε πρὸς ἀρετὴν οὔτε πρὸς τὸν βίον τὸν ἄριστον, οὐδὲ φανερὸν πότερον πρὸς τὴν διάνοιαν πρέπει μᾶλλον ἢ πρὸς τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος· ἔκ τε τῆς ἐμποδὼν παιδείας ταραχώδης ἡ σκέψις καὶ δῆλον οὐδὲν πότερον ἀσκεῖν δεῖ τὰ χρήσιμα πρὸς τὸν βίον ἢ τὰ τείνοντα πρὸς ἀρετὴν ἢ τὰ περιττά (πάντα γὰρ εἴληφε ταῦτα κρι-
1337b τάς τινας)· περί τε τῶν πρὸς ἀρετὴν οὐθέν ἐστιν ὁμολογούμενον (καὶ γὰρ τὴν ἀρετὴν οὐ τὴν αὐτὴν εὐθὺς πάντες τιμῶσιν, ὥστ' εὐλόγως διαφέρονται καὶ πρὸς τὴν ἄσκησιν αὐτῆς). ὅτι μὲν οὖν τὰ ἀναγκαῖα δεῖ διδάσκεσθαι τῶν χρησίμων, οὐκ ἄδηλον· ὅτι δὲ οὐ πάντα, διῃρημένων τῶν τε ἐλευθερίων ἔργων καὶ τῶν ἀνελευθερίων φανερόν, ⟨καὶ⟩ ὅτι τῶν τοιούτων δεῖ μετέχειν ὅσα τῶν χρησίμων ποιήσει τὸν μετέχοντα μὴ βάναυσον. βάναυσον δ' ἔργον εἶναι δεῖ τοῦτο νομίζειν καὶ τέχνην ταύτην καὶ μάθησιν, ὅσαι πρὸς τὰς χρήσεις καὶ τὰς πράξεις τὰς τῆς ἀρετῆς ἄχρηστον ἀπεργάζονται τὸ σῶμα τῶν ἐλευθέρων [ἢ τὴν ψυχὴν] ἢ τὴν διάνοιαν. διὸ τάς τε τοιαύτας τέχνας ὅσαι τὸ σῶμα παρασκευάζουσι χεῖρον διακεῖσθαι βαναύσους καλοῦμεν, καὶ τὰς μισθαρνικὰς ἐργασίας· ἄσχολον γὰρ ποιοῦσι τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινήν. ἔστι δὲ καὶ τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν μέχρι μὲν τινὸς ἐνίων μετέχειν οὐκ ἀνελεύθερον, τὸ δὲ προσεδρεύειν λίαν πρὸς ἀκρίβειαν ἔνοχον ταῖς εἰρημέναις βλάβαις. ἔχει δὲ πολλὴν διαφορὰν καὶ τὸ τίνος ἕνεκεν πράττει τις ἢ μαν-

lode anche agli Spartani, i quali dedicano la maggior parte delle loro cure ai fanciulli, che educano pubblicamente.

2. Che debbano esser promulgate leggi sull'educazione e che questa debba essere impartita a cura della comunità è evidente. Tuttavia non devono rimanere oscuri la natura dell'educazione e i modi in cui deve essere impartita. Oggi infatti si discute sui suoi contenuti, perché non tutti pensano che i giovani debbano apprendere le medesime cose, sia per raggiungere la virtù, sia per realizzare la vita migliore; né risulta evidente se l'educazione debba essere indirizzata al pensiero oppure al carattere. L'educazione corrente non fa che aumentare i nostri dubbi e non è chiaro se si debbano insegnare le cose utili alla vita, o quelle che conducono alla pratica della virtù o le cose più ricercate; ché ognuna di queste alternative ha trovato difensori.

Il disaccordo si manifesta già intorno ai mezzi che condu- 1337b
cono alla virtù dal momento che, quando le rendono onore, non tutti hanno in mente la medesima cosa, e perciò probabilmente non concordano neppure sui modi in cui essa va praticata. Quanto alle discipline utili, non c'è dubbio che bisogna apprendere quelle che sono necessarie, e non tutte, perché alcune di esse sono degne di un uomo libero, ma altre no. Perciò si deve apprenderne solo quel tanto che non rende volgare chi le impara. E bisogna ammettere che sono volgari le opere, le arti e gli insegnamenti che rendono inservibili il corpo o il pensiero degli uomini liberi per le pratiche e le azioni nelle quali si realizza la virtù. Perciò chiamiamo volgari tutte quelle arti che peggiorano il corpo e le occupazioni che si esercitano per una ricompensa pecuniaria, in quanto occupano e deprimono troppo il pensiero. Il cercare di impadronirsi fino a un certo segno delle scienze liberali non è indegno di un uomo libero; il persistere con eccessiva ostinatezza nella ricerca della perfezione espone agli stessi rischi che sopra abbiamo menzionato. Ma molto dipende dal fine che ci si propone nell'imparare o praticare qualcosa. Ciò che si fa per se

θάνει· τὸ μὲν γὰρ αὑτοῦ χάριν ἢ φίλων ἢ δι' ἀρετὴν οὐκ ἀνελεύθερον, ὁ δὲ αὐτὸ τοῦτο πράττων δι' ἄλλους πολλάκις θητικὸν καὶ δουλικὸν δόξειεν ἂν πράττειν.

αἱ μὲν οὖν καταβεβλημέναι νῦν μαθήσεις, καθάπερ ἐλέχθη πρότερον, ἐπαμφοτερίζουσιν· ἔστι δὲ τέτταρα σχεδὸν ἃ παιδεύειν εἰώθασι, γράμματα καὶ γυμναστικὴν καὶ μουσικὴν καὶ 3 τέταρτον ἔνιοι γραφικήν, τὴν μὲν γραμματικὴν καὶ γραφικὴν ὡς χρησίμους πρὸς τὸν βίον οὔσας καὶ πολυχρήστους, τὴν δὲ γυμναστικὴν ὡς συντείνουσαν πρὸς ἀνδρείαν· τὴν δὲ μουσικὴν ἤδη διαπορήσειεν ἄν τις. νῦν μὲν γὰρ ὡς ἡδονῆς χάριν οἱ πλεῖστοι μετέχουσιν αὐτῆς· οἱ δ' ἐξ ἀρχῆς ἔταξαν ἐν παιδείᾳ διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτὴν ζητεῖν, ὅπερ πολλάκις εἴρηται, μὴ μόνον ἀσχολεῖν ὀρθῶς ἀλλὰ καὶ σχολάζειν δύνασθαι καλῶς. αὕτη γὰρ ἀρχὴ πάντων μία· καὶ πάλιν εἴπωμεν περὶ αὐτῆς. εἰ δ' ἄμφω μὲν δεῖ, μᾶλλον δὲ αἱρετὸν τὸ σχολάζειν τῆς ἀσχολίας καὶ τέλος, ζητητέον ὅ τι δεῖ ποιοῦντας σχολάζειν. οὐ γὰρ δὴ παίζοντας· τέλος γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ βίου τὴν παιδιὰν ἡμῖν. εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, καὶ μᾶλλον ἐν ταῖς ἀσχολίαις χρηστέον ταῖς παιδιαῖς (ὁ γὰρ πονῶν δεῖται τῆς ἀναπαύσεως, ἡ δὲ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεώς ἐστιν· τὸ δ' ἀσχολεῖν συμβαίνει μετὰ πόνου καὶ συντονίας), διὰ τοῦτο δεῖ παιδιὰς εἰσάγεσθαι καιροφυλακοῦντας τὴν χρῆσιν, ὡς προσάγοντας φαρμακείας χάριν. ἄνεσις γὰρ ἡ τοιαύτη κίνησις τῆς ψυχῆς, 1338a καὶ διὰ τὴν ἡδονὴν ἀνάπαυσις. τὸ δὲ σχολάζειν ἔχειν αὐτὸ δοκεῖ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως. τοῦτο δ' οὐ τοῖς ἀσχολοῦσιν ὑπάρχει ἀλλὰ τοῖς

[1] Nel corso di questo capitolo Aristotele ha indicato due dicotomie, quella tra pensiero e carattere (1337a, 38-39) e quella tra discipline utili e discipline liberali (1337b, 4, 15). Al di là dei contenuti, questa seconda dicotomia è formulata da Aristotele in termini di *modi di apprendimento*, nel senso che anche le discipline liberali possono essere apprese o praticate in modo non degno di un uomo libero, se vengono apprese o prati-

stessi o per gli amici o per praticare la virtù non è illiberale, mentre spesso quella stessa azione compiuta per subordinazione al volere altrui potrebbe sembrare bassa e servile. Agli studi come oggi sono praticati appartengono i due aspetti che abbiamo messo in luce.[1]

3. Le materie nelle quali di solito s'impartisce l'educazione sono quattro: le lettere,[2] la ginnastica, la musica e, secondo alcuni, il disegno. Grammatica e disegno si insegnano perché sono utili alla vita e adatti a molti usi, la ginnastica perché rende valorosi; quanto alla musica si potrebbe discutere. Ora i più la imparano per diletto, ma gli antichi la inserirono nei programmi educativi, perché la natura stessa, come si è detto spesso,[3] cerca non solo di operare correttamente, ma anche di mettere in grado di praticare un bell'ozio: e questo è, torniamo a ripeterlo, il principio di tutte le nostre azioni. Se occorrono tanto l'operosità quanto l'ozio e bisogna tuttavia scegliere piuttosto il secondo che la prima, in quanto il secondo costituisce il fine della prima, si deve cercare che cosa bisogna fare nell'ozio. Non certo giocare, ché allora il gioco diventerebbe il fine della nostra vita. Ma se ciò è impossibile e il gioco deve essere praticato prevalentemente durante l'occupazione (perché le fatiche esigono il rilassamento che appunto il gioco può dare, e l'occupazione è accompagnata da fatica e sforzo), perciò bisogna attendere il momento propizio per praticarlo e introdurlo come una medicina. Il movimento dell'anima che si fa giocando dà sollievo e, procurando piacere, è un riposo. L'ozio invece sembra contenere esso stesso 1338a
il piacere, la felicità e la vita beata. Di questi benefici godono quelli che oziano non quelli che operano e che si danno da fa-

cate per sottomissione al volere altrui (cfr. anche n. 56 del III libro). È probabile che Aristotele si riferisca qui alla seconda dicotomia, nel senso che l'educazione corrente contiene contenuti utili e contenuti liberali.

[2] «Le lettere» è la traduzione letterale di γράμματα (1337b, 24); subito dopo Aristotele dice «grammatica» (γραμματικήν 1337b, 25). Si tratta del "leggere e scrivere" in senso globale.

[3] Cfr. n. 65 del VII libro.

σχολάζουσιν· ὁ μὲν γὰρ ἀσχολῶν ἕνεκα τινος ἀσχολεῖ τέλους ὡς οὐχ ὑπάρχοντος, ἡ δ' εὐδαιμονία τέλος ἐστίν, ἣν οὐ μετὰ λύπης ἀλλὰ μεθ' ἡδονῆς οἴονται πάντες εἶναι. ταύτην μέντοι τὴν ἡδονὴν οὐκέτι τὴν αὐτὴν τιθέασιν, ἀλλὰ καθ' ἑαυτοὺς ἕκαστος καὶ τὴν ἕξιν τὴν αὐτῶν, ὁ δ' ἄριστος τὴν ἀρίστην καὶ τὴν ἀπὸ τῶν καλλίστων. ὥστε φανερὸν ὅτι δεῖ καὶ πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολὴν μανθάνειν ἄττα καὶ παιδεύεσθαι, καὶ ταῦτα μὲν τὰ παιδεύματα καὶ ταύτας τὰς μαθήσεις ἑαυτῶν εἶναι χάριν, τὰς δὲ πρὸς τὴν ἀσχολίαν ὡς ἀναγκαίας καὶ χάριν ἄλλων. διὸ καὶ τὴν μουσικὴν οἱ πρότερον εἰς παιδείαν ἔταξαν οὐχ ὡς ἀναγκαῖον (οὐδὲν γὰρ ἔχει τοιοῦτον), οὐδ' ὡς χρήσιμον (ὥσπερ τὰ γράμματα πρὸς χρηματισμὸν καὶ πρὸς οἰκονομίαν καὶ πρὸς μάθησιν καὶ πρὸς πολιτικὰς πράξεις πολλάς, δοκεῖ δὲ καὶ γραφικὴ χρήσιμος εἶναι πρὸς τὸ κρίνειν τὰ τῶν τεχνιτῶν ἔργα κάλλιον), οὐδ' αὖ καθάπερ ἡ γυμναστικὴ πρὸς ὑγίειαν καὶ ἀλκήν (οὐδέτερον γὰρ τούτων ὁρῶμεν γιγνόμενον ἐκ τῆς μουσικῆς)· λείπεται τοίνυν πρὸς τὴν ἐν τῇ σχολῇ διαγωγήν, εἰς ὅπερ καὶ φαίνονται παράγοντες αὐτήν. ἣν γὰρ οἴονται διαγωγὴν εἶναι τῶν ἐλευθέρων, ἐν ταύτῃ τάττουσιν. διόπερ Ὅμηρος οὕτως ἐποίησεν

ἀλλ' οἷον †μέν ἐστι† καλεῖν ἐπὶ δαῖτα θαλείην,

καὶ οὕτω προειπὼν ἑτέρους τινὰς "οἳ καλέουσιν ἀοιδόν" φησίν, "ὅ κεν τέρπῃσιν ἅπαντας". καὶ ἐν ἄλλοις δέ φησιν ⟨ὁ⟩ Ὀδυσσεὺς ταύτην ἀρίστην εἶναι διαγωγήν, ὅταν εὐφραινομένων τῶν ἀνθρώπων "δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δώματ' ἀκουάζωνται ἀοιδοῦ ἥμενοι ἑξείης".

re per la realizzazione di un qualche fine che ancora non esiste, mentre la felicità è un fine, che tutti ritengono essere accompagnato da piacere e non da dolore. Ora, non tutti interpretano alla stessa maniera quel piacere, ma ognuno lo giudica a suo modo e secondo il proprio modo d'essere, sicché il migliore cercherà il piacere migliore, che deriva dalle cose più nobili. Da ciò evidentemente deriva la necessità di includere nell'educazione nozioni e pratiche che possono servire per il tempo dell'ozio; e queste pratiche e nozioni pongono come scopo solo se stesse, mentre quelle che mirano all'operosità sono necessarie e sono subordinate a fini esterni. Perciò gli antichi introdussero nel loro programma di educazione anche la musica, pur senza considerarla necessaria (ché non ha nulla di simile) né utile (a differenza della scrittura che serve per gli affari, l'amministrazione domestica, l'apprendimento e per molte attività politiche, o del disegno che è utile per giudicare meglio le opere degli artisti) o ancora come la ginnastica che contribuisce alla salute e alla vigoria del corpo (cose che non vediamo derivare dalla musica). Non resta allora che considerarla come un modo di occupare i periodi di ozio; che è ciò per cui pare sia stata introdotta. Infatti è inclusa in quelle che si considerano occupazioni degne di uomini liberi. Perciò si legge in Omero, a proposito del cantore

> ma solo bisogna invitarlo alla mensa copiosa[4]

e altrove, dopo aver nominato alcuni altri, continua

> chiaman l'aedo che tutti rallegra[5]

e in un altro luogo Odisseo dice che il trattenimento migliore consiste nello stare con gente lieta,

> seduti fianco a fianco nelle mense, in casa
> ascoltando l'aedo.[6]

[4] Questo verso manca nel nostro testo di Omero.
[5] Omero, *Odissea* XVII, 385.
[6] Omero, *Odissea* IX, 7-8.

ὅτι μὲν τοίνυν ἔστι παιδεία τις ἣν οὐχ ὡς χρησίμην παιδευτέον τοὺς υἱεῖς οὐδ' ὡς ἀναγκαίαν ἀλλ' ὡς ἐλευθέριον καὶ καλήν, φανερόν ἐστιν· πότερον δὲ μία τὸν ἀριθμὸν ἢ πλείους, καὶ τίνες αὗται καὶ πῶς, ὕστερον λεκτέον περὶ αὐτῶν. νῦν δὲ τοσοῦτον ἡμῖν εἶναι πρὸ ὁδοῦ γέγονεν, ὅτι καὶ παρὰ τῶν ἀρχαίων ἔχομέν τινα μαρτυρίαν ἐκ τῶν καταβεβλημένων παιδευμάτων· ἡ γὰρ μουσικὴ τοῦτο ποιεῖ δῆλον. ἔτι δὲ καὶ τῶν χρησίμων ὅτι δεῖ τινα παιδεύεσθαι τοὺς παῖδας οὐ μόνον διὰ τὸ χρήσιμον, οἷον τὴν τῶν γραμμάτων μάθησιν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ πολλὰς ἐνδέχεσθαι γίγνεσθαι δι' αὐτῶν μαθήσεις ἑτέρας, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν γραφικὴν οὐχ ἵνα ἐν τοῖς ἰδίοις ὠνίοις μὴ διαμαρτάνωσιν ἀλλ' ὦσιν ἀνεξαπάτητοι πρὸς τὴν τῶν σκευῶν
1338b ὠνήν τε καὶ πρᾶσιν, μᾶλλον δ' ὅτι ποιεῖ θεωρητικὸν τοῦ περὶ τὰ σώματα κάλλους. τὸ δὲ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρήσιμον ἥκιστα ἁρμόττει τοῖς μεγαλοψύχοις καὶ τοῖς ἐλευθερίοις. ἐπεὶ δὲ φανερὸν ⟨τὸ⟩ πρότερον τοῖς ἔθεσιν ἢ τῷ λόγῳ παιδευτέον εἶναι, καὶ περὶ τὸ σῶμα πρότερον ἢ τὴν διάνοιαν, δῆλον ἐκ τούτων ὅτι παραδοτέον τοὺς παῖδας γυμναστικῇ καὶ παιδοτριβικῇ· τούτων γὰρ ἡ μὲν ποιάν τινα ποιεῖ τὴν ἕξιν τοῦ σώματος, ἡ δὲ τὰ ἔργα.

Νῦν μὲν οὖν αἱ μάλιστα δοκοῦσαι τῶν πόλεων ἐπι- 4
μελεῖσθαι τῶν παίδων αἱ μὲν ἀθλητικὴν ἕξιν ἐμποιοῦσι, λωβώμεναι τά τε εἴδη καὶ τὴν αὔξησιν τῶν σωμάτων, οἱ δὲ Λάκωνες ταύτην μὲν οὐχ ἥμαρτον τὴν ἁμαρτίαν, θηριώδεις δ' ἀπεργάζονται τοῖς πόνοις, ὡς τοῦτο πρὸς ἀνδρείαν μάλιστα συμφέρον. καίτοι, καθάπερ εἴρηται πολλάκις, οὔτε πρὸς μίαν οὔτε πρὸς μάλιστα ταύτην βλέποντα ποιητέον τὴν ἐπιμέλειαν· εἰ δὲ καὶ πρὸς ταύτην, οὐδὲ τοῦτο ἐξευρί-

È così chiaro che c'è un'educazione che deve essere impartita ai figlioli non perché sia utile o necessaria, ma perché è liberale e nobile; se però tale educazione sia qualcosa di unico oppure si possa distinguere in molte specie e, in questo caso, quali siano queste specie e come possano essere realizzate, si dovrà dire in seguito. Ora tuttavia abbiamo raggiunto un punto in cui possiamo trarre qualche conferma a ciò che diciamo dal sistema educativo stabilito dagli antichi, come dimostra il problema della musica. Inoltre anche qualcuno degli insegnamenti che hanno in vista l'utilità deve essere impartito ai fanciulli non solo perché utile, ma anche perché può servire come mezzo per l'apprendimento di molte discipline, come avviene nel caso del leggere e dello scrivere. Altrettanto può dirsi per il disegno, che si impara non per non sbagliare nei propri affari privati e per non cadere in errore nella compera e nella vendita degli oggetti che interessano la vita domestica, ma piuttosto perché insegna ad apprezzare la 1338b
bellezza dei corpi. Cercare ovunque l'utile si addice ben poco a chi ha animo grande e libero. E poiché è evidente che l'educazione si impartisce prima con i costumi che con i discorsi e prima al corpo che al pensiero, è chiaro che i fanciulli devono essere affidati ai maestri di ginnastica e agli istruttori: gli uni danno al corpo un certo abito, gli altri ne assicurano le prestazioni.

4. Attualmente tra le città che paiono maggiormente preoccuparsi dei giovani alcune mirano a dar loro una costituzione atletica, nuocendo così all'aspetto e allo sviluppo del corpo. Gli Spartani non sono caduti in questo errore, ma con le fatiche cui li sottopongono rendono animaleschi i loro ragazzi, quasi che questo fosse il mezzo ideale per realizzare il coraggio. Tuttavia, come spesso si è detto,[7] non si deve, occupandosi dei ragazzi, mirare a una sola virtù, né soprattutto a questa. Se poi gli Spartani si proponevano davvero la realizza-

[7] II, 9, 1271a, 41-b, 10; VII, 14, 1333b, 5 sgg.; 15, 1334a, 38 sgg.

σκουσιν. οὔτε γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὔτε ἐπὶ τῶν ἐθνῶν ὁρῶμεν τὴν ἀνδρείαν ἀκολουθοῦσαν τοῖς ἀγριωτάτοις, ἀλλὰ μᾶλλον τοῖς ἡμερωτέροις καὶ λεοντώδεσιν ἤθεσιν. πολλὰ δ' ἔστι τῶν ἐθνῶν ἃ πρὸς τὸ κτείνειν καὶ πρὸς τὴν ἀνθρωποφαγίαν εὐχερῶς ἔχει, καθάπερ τῶν περὶ τὸν Πόντον Ἀχαιοί τε καὶ Ἡνίοχοι καὶ τῶν ἠπειρωτικῶν ἐθνῶν ἕτερα, τὰ μὲν ὁμοίως τούτοις τὰ δὲ μᾶλλον, ἃ ληστρικὰ μέν ἐστιν, ἀνδρείας δ' οὐ μετειλήφασιν. ἔτι δ' αὐτοὺς τοὺς Λάκωνας ἴσμεν, ἕως μὲν αὐτοὶ προσήδρευον ταῖς φιλοπονίαις, ὑπερέχοντας τῶν ἄλλων, νῦν δὲ κἀν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσι κἀν τοῖς πολεμικοῖς λειπομένους ἑτέρων· οὐ γὰρ τῷ τοὺς νέους γυμνάζειν τὸν τρόπον τοῦτον διέφερον, ἀλλὰ τῷ μόνους μὴ πρὸς ἀσκοῦντας ἀσκεῖν. ὥστε τὸ καλὸν ἀλλ' οὐ τὸ θηριῶδες δεῖ πρωταγωνιστεῖν· οὐδὲ γὰρ λύκος οὐδ' ⟨οὐδὲν⟩ τῶν ἄλλων θηρίων ἀγωνίσαιτο ἂν οὐθένα καλὸν κίνδυνον, ἀλλὰ μᾶλλον ἀνὴρ ἀγαθός, οἱ δὲ λίαν εἰς ταῦτα ἀνέντες τοὺς παῖδας, καὶ τῶν ἀναγκαίων ἀπαιδαγωγήτους ποιήσαντες, βαναύσους κατεργάζονται κατά γε τὸ ἀληθές, πρὸς ἓν τε μόνον ἔργον τῆς πολιτικῆς χρησίμους ποιήσαντες, καὶ πρὸς τοῦτο χεῖρον, ὥς φησιν ὁ λόγος, ἑτέρων. δεῖ δὲ οὐκ ἐκ τῶν προτέρων ἔργων κρίνειν, ἀλλ' ἐκ τῶν νῦν· ἀνταγωνιστὰς γὰρ τῆς παιδείας νῦν ἔχουσι, πρότερον δ' οὐκ εἶχον.

ὅτι μὲν οὖν χρηστέον τῇ γυμναστικῇ, καὶ πῶς χρηστέον, ὁμολογούμενόν ἐστιν (μέχρι μὲν γὰρ ἥβης κουφότερα γυμνάσια προσοιστέον, τὴν βίαιον τροφὴν καὶ τοὺς πρὸς ἀνάγκην πόνους ἀπείργοντας, ἵνα μηθὲν ἐμπόδιον ᾖ πρὸς τὴν αὔξησιν· σημεῖον γὰρ οὐ
1339a μικρὸν ὅτι δύνανται τοῦτο παρασκευάζειν, ἐν γὰρ τοῖς ὀλυμ-

zione di questa virtù, neppur questo hanno ottenuto. Infatti si vede dalla considerazione degli altri animali e degli altri popoli che il coraggio va congiunto non alle nature più selvagge, ma piuttosto ai caratteri più pacifici e più leonini. Vi sono molte popolazioni che hanno tendenza all'assassinio e all'antropofagia come, tra le popolazioni del Ponto, gli Achei e gli Eniochi[8] e altri popoli continentali, alcuni dei quali nella stessa misura di quelli nominati, altri, dediti al brigantaggio, ancora di più; e tuttavia non hanno coraggio. Inoltre gli stessi Spartani, sappiamo, riportarono vittorie fino a che continuarono ad affrontare le fatiche degli esercizi, ma ora la cedono agli altri negli agoni ginnici e nelle guerre:[9] non già perché un tempo i giovani lacedemoni si distinguessero per il modo in cui praticavano gli esercizi, ma perché allora essi affrontavano persone affatto digiune di allenamento. Perciò bisogna collocare al primo posto la nobile forza e non la ferocia bestiale, ché nessun lupo o nessun altro animale affronterebbe mai un nobile rischio, incontro al quale invece saprebbe andare un uomo valoroso. E coloro che spingono i giovani troppo oltre sulla strada dei meri esercizi di forza, dimenticando del tutto di insegnare le cose necessarie, allevano dei veri e propri operai, adatti nel campo politico a una sola funzione, e per giunta alla peggiore, come dice il ragionamento stesso. Non bisogna giudicare gli Spartani al lume delle loro antiche gesta, ma dai risultati che ora hanno ottenuto, in quanto ora hanno rivali, mentre prima non ne avevano nel campo dell'educazione.

Siamo dunque tutti d'accordo che nell'educazione bisogna far parte alla ginnastica e sui modi in cui essa va insegnata. Fino alla pubertà[10] bisogna far eseguire esercizi leggeri, evitando cibi pesanti o fatiche violente, per non arrecare danno
alla crescita. Prova non trascurabile che quelle cose possono 1339a

[8] Erano popolazioni che abitavano lungo la costa nord-orientale del Mar Nero.

[9] Sulla decadenza militare di Sparta cfr. n. 50 del VII libro.

[10] L'età della pubertà veniva di solito collocata ai 14 anni.

πιονίκαις δύο τις ἂν ἢ τρεῖς εὕροι τοὺς αὐτοὺς νενικηκότας ἄνδρας τε καὶ παῖδας, διὰ τὸ νέους ἀσκοῦντας ἀφαιρεῖσθαι τὴν δύναμιν ὑπὸ τῶν ἀναγκαίων γυμνασίων· ὅταν δ' ἀφ' ἥβης ἔτη τρία πρὸς τοῖς ἄλλοις μαθήμασι γένωνται, τότε ἁρμόττει καὶ τοῖς πόνοις καὶ ταῖς ἀναγκοφαγίαις καταλαμβάνειν τὴν ἐχομένην ἡλικίαν· ἅμα γὰρ τῇ τε διανοίᾳ καὶ τῷ σώματι διαπονεῖν οὐ δεῖ, τοὐναντίον γὰρ ἑκάτερος ἀπεργάζεσθαι πέφυκε τῶν πόνων, ἐμποδίζων ὁ μὲν τοῦ σώματος πόνος τὴν διάνοιαν ὁ δὲ ταύτης τὸ σῶμα).

Περὶ δὲ μουσικῆς ἔνια μὲν διηπορήκαμεν τῷ λόγῳ καὶ πρότερον, καλῶς δ' ἔχει καὶ νῦν ἀναλαβόντας αὐτὰ προαγαγεῖν, ἵνα ὥσπερ ἐνδόσιμον γένηται τοῖς λόγοις οὓς ἄν τις εἴπειεν ἀποφαινόμενος περὶ αὐτῆς. οὔτε γὰρ τίνα ἔχει δύναμιν ῥᾴδιον περὶ αὐτῆς διελεῖν, οὔτε τίνος δεῖ χάριν μετέχειν αὐτῆς, πότερον παιδιᾶς ἕνεκα καὶ ἀναπαύσεως, καθάπερ ὕπνου καὶ μέθης (ταῦτα γὰρ καθ' αὑτὰ μὲν οὐδὲ τῶν σπουδαίων, ἀλλ' ἡδέα, καὶ ἅμα παύει μέριμναν, ὥς φησιν Εὐριπίδης· διὸ καὶ τάττουσιν αὐτὴν καὶ χρῶνται πᾶσι τούτοις ὁμοίως, ὕπνῳ καὶ μέθῃ καὶ μουσικῇ· τιθέασι δὲ καὶ τὴν ὄρχησιν ἐν τούτοις), ἢ μᾶλλον οἰητέον πρὸς ἀρετήν τι τείνειν τὴν μουσικήν, ὡς δυναμένην, καθάπερ ἡ γυμναστικὴ τὸ σῶμα ποιόν τι παρασκευάζει, καὶ τὴν μουσικὴν τὸ ἦθος ποιόν τι ποιεῖν, ἐθίζουσαν δύνασθαι χαίρειν ὀρθῶς, ἢ πρὸς διαγωγήν τι συμβάλλεται καὶ πρὸς φρόνησιν (καὶ γὰρ τοῦτο τρίτον θετέον τῶν εἰρημένων). ὅτι μὲν οὖν δεῖ τοὺς νέους μὴ παιδιᾶς ἕνεκα παιδεύειν, οὐκ ἄδηλον (οὐ γὰρ παίζουσι μανθάνοντες· μετὰ λύπης γὰρ ἡ μάθησις)· ἀλλὰ μὴν οὐδὲ διαγωγήν γε παισὶν ἁρμόττει καὶ ταῖς ἡλικίαις ἀποδιδόναι ταῖς τοιαύταις (οὐθενὶ γὰρ

arrecare questo danno sta nel fatto che tra gli olimpionici si potrebbero trovare al massimo due o tre individui che sono stati vincitori da giovani e da uomini maturi, perché allenandosi in gioventù si sono esauriti con esercizi violenti. Dopo la pubertà, passati tre anni impiegati in altri studi,[11] ci si può dare finalmente, nell'età successiva, alle fatiche e si possono anche prendere i cibi meno digeribili. Infatti non bisogna esercitare contemporaneamente il corpo e la mente, perché l'uno e l'altra sono destinati a compiere fatiche opposte, e la fatica del corpo impedisce lo sviluppo della mente e viceversa.

5. Sulla musica sono state fatte alcune discussioni anche prima;[12] tuttavia è opportuno riprenderle e portarle innanzi, in modo da costituire quasi un'introduzione a trattazioni più complete che si volessero intraprendere su questo argomento. Poiché non è facile stabilire quale funzione abbia la musica né dire per qual fine la si debba praticare, se per gioco e riposo, come il sonno e il bere (ché questi di per sé si collocano non tra le cose buone, ma tra quelle piacevoli e insieme pongono fine alle cure, come dice Euripide.[13] Per questa ragione la musica viene enumerata con il sonno e il bere e viene usata nella stessa maniera; ma si aggiunge anche la danza) o se piuttosto si debba ritenere che la musica tenda alla virtù in quanto, come la ginnastica sviluppa nel corpo certe qualità, così essa può stabilire certe qualità del carattere, abituando alla capacità di provare le gioie giuste, oppure (e questa sarebbe la terza alternativa) essa contribuisca all'occupazione del nostro ozio e alla nostra saggezza.

Ora non c'è dubbio che non bisogna educare i giovani ponendosi come fine il gioco, perché giocando non si impara, dal momento che l'apprendimento è accompagnato da dolore. E ai fanciulli e ai giovani di questa età non si addice neppure il trattenimento ozioso, ché non conviene il godimento

[11] Si tratta del periodo tra i 14 e i 17 anni.
[12] 3, 1337b, 27 sgg.
[13] *Baccanti* 381.

ἀτελεῖ προσήκει τέλος). ἀλλ' ἴσως ἂν δόξειεν ἡ τῶν παίδων σπουδὴ παιδιᾶς εἶναι χάριν ἀνδράσι γενομένοις καὶ τελειωθεῖσιν. ἀλλ' εἰ τοῦτ' ἐστὶ τοιοῦτον, τίνος ἂν ἕνεκα δέοι μανθάνειν αὐτούς, ἀλλὰ μή, καθάπερ οἱ τῶν Περσῶν καὶ Μήδων βασιλεῖς, δι' ἄλλων αὐτὸ ποιούντων μεταλαμβάνειν τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς μαθήσεως; καὶ γὰρ ἀναγκαῖον βέλτιον ἀπεργάζεσθαι τοὺς αὐτὸ τοῦτο πεποιημένους ἔργον καὶ τέχνην τῶν τοσοῦτον χρόνον ἐπιμελουμένων ὅσον πρὸς μάθησιν μόνον. εἰ δὲ δεῖ τὰ τοιαῦτα διαπονεῖν αὐτούς, καὶ περὶ τὴν τῶν ὄψων πραγματείαν αὐτοὺς ἂν δέοι παρασκευάζειν· ἀλλ' ἄτοπον. τὴν δ' αὐτὴν ἀπορίαν ἔχει καὶ εἰ δύναται τὰ ἤθη βελτίω ποιεῖν· ταῦτα γὰρ τί δεῖ μανθάνειν αὐτούς, ἀλλ'
1339b οὐχ ἑτέρων ἀκούοντας ὀρθῶς τε χαίρειν καὶ δύνασθαι κρίνειν, ὥσπερ οἱ Λάκωνες; ἐκεῖνοι γὰρ οὐ μανθάνοντες ὅμως δύνανται κρίνειν ὀρθῶς, ὥς φασι, τὰ χρηστὰ καὶ τὰ μὴ χρηστὰ τῶν μελῶν. ὁ δ' αὐτὸς λόγος κἂν εἰ πρὸς εὐημερίαν καὶ διαγωγὴν ἐλευθέριον χρηστέον αὐτῇ· τί δεῖ μανθάνειν αὐτούς, ἀλλ' οὐχ ἑτέρων χρωμένων ἀπολαύειν; σκοπεῖν δ' ἔξεστι τὴν ὑπόληψιν ἣν ἔχομεν περὶ τῶν θεῶν· οὐ γὰρ ὁ Ζεὺς αὐτὸς ἀείδει καὶ κιθαρίζει τοῖς ποιηταῖς, ἀλλὰ καὶ βαναύσους καλοῦμεν τοὺς τοιούτους καὶ τὸ πράττειν οὐκ ἀνδρὸς μὴ μεθύοντος ἢ παίζοντος.

ἀλλ' ἴσως περὶ μὲν τούτων ὕστερον ἐπισκεπτέον· ἡ δὲ πρώτη ζήτησίς ἐστι πότερον οὐ θετέον εἰς παιδείαν τὴν μουσικὴν ἢ θετέον, καὶ τί δύναται τῶν διαπορηθέντων τριῶν, πότερον παιδείαν ἢ παιδιὰν ἢ διαγωγήν. εὐλόγως δ' εἰς πάντα τάττεται καὶ

del fine a chi non è ancora perfetto. Ma si potrebbe forse sostenere che la capacità musicale, acquisita da giovani, servirà come mezzo di divertimento quando si sarà diventati uomini fatti e maturi. Ma se le cose stanno così, in nome di che i giovani dovranno imparare proprio essi la musica e non, come i re dei Persiani e dei Medi, procurarsi il piacere che essa dà e conoscerla per mezzo di qualcuno che professionalmente la eserciti? Infatti riescono necessariamente meglio quelli che coltivano questa attività e quest'arte di coloro che vi dedicano quel tanto di tempo che è necessario per impararla soltanto. D'altra parte, se si sostiene che proprio i giovani la devono apprendere, perché non si dice anche che devono imparare, proprio essi personalmente, a far cucina? Il che sarebbe piuttosto strano.

E la stessa difficoltà si incontra anche se si ammette che la musica possa migliorare i costumi. Infatti perché mai, anche in questo caso, si dovrebbe apprendere direttamente la musica e non piuttosto ascoltarla da altri, per ricavarne la giusta 1339b
gioia e imparare a ben giudicare, come fanno gli Spartani? Questi pur non imparando direttamente la musica, sono in grado, a quel che si dice, di giudicare correttamente quali melodie sono buone e quali no. Lo stesso discorso si può fare anche se si deve usare la musica come un sollievo rasserenatore e come un'occupazione liberale: infatti in questo caso perché si dovrebbe impararla direttamente e non servirsi delle persone che la esercitano per mestiere? Torna a proposito a questo punto considerare l'idea che ci facciamo degli dèi: Zeus, secondo i poeti, non canta né suona egli stesso e noi chiamiamo operai quelli che esercitano questo mestiere, pensando che tali azioni non si addicano se non a chi è ebbro o scherza. Ma forse su questi argomenti dovremo tornare in seguito.

La prima cosa da ricercare è se la musica debba o no essere inserita nell'educazione e quale delle tre funzioni sopra discusse spetti ad essa, se quella educativa, quella ricreativa o quella di trattenimento. Ma probabilmente essa serve per tut-

φαίνεται μετέχειν. ἥ τε γὰρ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεώς ἐστι, τὴν δ' ἀνάπαυσιν ἀναγκαῖον ἡδεῖαν εἶναι (τῆς γὰρ διὰ τῶν πόνων λύπης ἰατρεία τίς ἐστιν), καὶ τὴν διαγωγὴν ὁμολογουμένως δεῖ μὴ μόνον ἔχειν τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ τὴν ἡδονήν (τὸ γὰρ εὐδαιμονεῖν ἐξ ἀμφοτέρων τούτων ἐστίν)· τὴν δὲ μουσικὴν πάντες εἶναί φαμεν τῶν ἡδίστων, καὶ ψιλὴν οὖσαν καὶ μετὰ μελῳδίας (φησὶ γοῦν καὶ Μουσαῖος εἶναι 'βροτοῖς ἥδιστον ἀείδειν'· διὸ καὶ εἰς τὰς συνουσίας καὶ διαγωγὰς εὐλόγως παραλαμβάνουσιν αὐτὴν ὡς δυναμένην εὐφραίνειν), ὥστε καὶ ἐντεῦθεν ἄν τις ὑπολάβοι παιδεύεσθαι δεῖν αὐτὴν τοὺς νεωτέρους. ὅσα γὰρ ἀβλαβῆ τῶν ἡδέων, οὐ μόνον ἁρμόττει πρὸς τὸ τέλος ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν ἀνάπαυσιν· ἐπεὶ δ' ἐν μὲν τῷ τέλει συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις ὀλιγάκις γίγνεσθαι, πολλάκις δὲ ἀναπαύονται καὶ χρῶνται ταῖς παιδιαῖς οὐχ ὅσον ἐπὶ πλέον ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν ἡδονήν, χρήσιμον ἂν εἴη διαναπαύειν ἐν ταῖς ἀπὸ ταύτης ἡδοναῖς.

συμβέβηκε δὲ τοῖς ἀνθρώποις ποιεῖσθαι τὰς παιδιὰς τέλος· ἔχει γὰρ ἴσως ἡδονήν τινα καὶ τὸ τέλος, ἀλλ' οὐ τὴν τυχοῦσαν, ζητοῦντες δὲ ταύτην λαμβάνουσιν ὡς ταύτην ἐκείνην, διὰ τὸ τῷ τέλει τῶν πράξεων ἔχειν ὁμοίωμά τι. τό τε γὰρ τέλος οὐθενὸς τῶν ἐσομένων χάριν αἱρετόν, καὶ αἱ τοιαῦται τῶν ἡδονῶν οὐθενός εἰσι τῶν ἐσομένων ἕνεκεν, ἀλλὰ τῶν γεγονότων, οἷον πόνων καὶ λύπης. δι' ἣν μὲν οὖν αἰτίαν ζητοῦσι τὴν εὐδαιμονίαν γίγνεσθαι διὰ τούτων τῶν ἡδονῶν, ταύτην εἰκότως ἄν τις ὑπολάβοι τὴν αἰτίαν· περὶ δὲ τοῦ κοινωνεῖν τῆς μουσικῆς, ⟨ὅτι⟩ οὐ διὰ ταύτην μόνην, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ χρήσιμον εἶναι πρὸς τὰς ἀναπαύσεις, ὡς ἔοικεν. οὐ μὴν ἀλλὰ ζητητέον μή ποτε

te e tre queste cose e risulta che esse le appartengono. Infatti il gioco ha come fine il riposo, che deve necessariamente essere piacevole (in quanto il piacere è un rimedio contro il dolore provocato dalla fatica), e si è d'accordo sul fatto che il trattenimento deve non solo essere nobile, ma anche piacevole, perché nobiltà e piacere concorrono al raggiungimento della felicità. Ora tutti riconosciamo che la musica è una delle cose più piacevoli, sia sola sia accompagnata con il canto. E anche Museo afferma:

per i mortali dolcissima cosa è cantare;[14]

perciò a ragione nelle riunioni e nei trattenimenti si ricorre ad essa come a quella che può rallegrare gli animi. Sicché anche a partire di qui si potrebbe ritenere che i giovani devono essere educati in essa. I piaceri non dannosi non solo convengono al fine, ma servono anche al riposo, e poiché raramente gli uomini raggiungono il fine e spesso si interrompono e si danno ai giochi, non per quel tanto che può aiutarli per tendere a fini ulteriori, ma senz'altro per il piacere che ne provano, sarebbe bene farli riposare con i piaceri che derivano dalla musica. Ma a volte gli uomini fanno dei giochi il fine della loro vita: infatti si può ben dire che anche il raggiungimento del fine ultimo porti con sé un qualche piacere, ma non uno qualsiasi. Senonché nella ricerca di quel piacere lo si scambia con questo per una certa somiglianza che questo ha con il fine delle nostre azioni. Il quale non si sceglie per ciò che dovrà avvenire dopo di esso, così come questi piaceri non si scelgono in vista di ciò che avverrà, ma solo per ciò che è già passato, come fatiche e dolore. Si può fondatamente ritenere che questa è la ragione per cui si cerca di procurarsi la felicità con questi piaceri.

Tuttavia il piacere non è la sola causa per cui si pratica la musica, che serve anche a ricreare, a quanto sembra. Non so-

[14] Museo è un poeta mitico delle origini, scolaro di Orfeo; gli venivano attribuiti molti scritti poetici di contenuto religioso.

1340a τοῦτο μὲν συμβέβηκε, τιμιωτέρα δ' αὐτῆς ἡ φύσις ἐστὶν ἢ κατὰ τὴν εἰρημένην χρείαν, καὶ δεῖ μὴ μόνον τῆς κοινῆς ἡδονῆς μετέχειν ἀπ' αὐτῆς, ἧς ἔχουσι πάντες αἴσθησιν (ἔχει γὰρ ἡ μουσική τιν' ἡδονὴν φυσικήν, διὸ πάσαις ἡλικίαις καὶ πᾶσιν ἤθεσιν ἡ χρῆσις αὐτῆς ἐστι προσφιλής), ἀλλ' ὁρᾶν εἴ πῃ καὶ πρὸς τὸ ἦθος συντείνει καὶ πρὸς τὴν ψυχήν. τοῦτο δ' ἂν εἴη δῆλον, εἰ ποιοί τινες τὰ ἤθη γιγνόμεθα δι' αὐτῆς. ἀλλὰ μὴν ὅτι γιγνόμεθα ποιοί τινες, φανερὸν διὰ πολλῶν μὲν καὶ ἑτέρων, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ διὰ τῶν Ὀλύμπου μελῶν· ταῦτα γὰρ ὁμολογουμένως ποιεῖ τὰς ψυχὰς ἐνθουσιαστικάς, ὁ δ' ἐνθουσιασμὸς τοῦ περὶ τὴν ψυχὴν ἤθους πάθος ἐστίν. ἔτι δὲ ἀκροώμενοι τῶν μιμήσεων γίγνονται πάντες συμπαθεῖς, καὶ χωρὶς τῶν ῥυθμῶν καὶ τῶν μελῶν αὐτῶν.

ἐπεὶ δὲ συμβέβηκεν εἶναι τὴν μουσικὴν τῶν ἡδέων, τὴν δ' ἀρετὴν περὶ τὸ χαίρειν ὀρθῶς καὶ φιλεῖν καὶ μισεῖν, δεῖ δηλονότι μανθάνειν καὶ συνεθίζεσθαι μηθὲν οὕτως ὡς τὸ κρίνειν ὀρθῶς καὶ τὸ χαίρειν τοῖς ἐπιεικέσιν ἤθεσι καὶ ταῖς καλαῖς πράξεσιν· ἔστι δὲ ὁμοιώματα μάλιστα παρὰ τὰς ἀληθινὰς φύσεις ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τοῖς μέλεσιν ὀργῆς καὶ πραότητος, ἔτι δ' ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τούτοις καὶ τῶν ἄλλων ἠθῶν (δῆλον δὲ ἐκ τῶν ἔργων· μεταβάλλομεν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀκροώμενοι τοιούτων)· ὁ δ' ἐν τοῖς ὁμοίοις ἐθισμὸς τοῦ λυπεῖσθαι καὶ χαίρειν ἐγγύς ἐστι τῷ πρὸς τὴν ἀλήθειαν τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον (οἷον εἴ τις χαίρει τὴν εἰκόνα τινὸς θεώμενος μὴ δι' ἄλλην αἰτίαν ἀλλὰ διὰ τὴν μορφὴν αὐτήν, ἀναγκαῖον τούτῳ καὶ αὐτοῦ ἐκείνου τὴν θεωρίαν, οὗ τὴν εἰκόνα θεωρεῖ,

lo, ma bisogna cercare se per caso il piacere non sia soltanto un qualcosa di accidentale, mentre la natura della musica è 1340a
più elevata rispetto all'uso che abbiamo indicato, e se non bisogna attribuirle soltanto la capacità di produrre il piacere comune, che tutti provano (infatti anche la musica ha un piacere naturale in virtù del quale la sua esecuzione piace a persone di qualsiasi età e di qualsiasi carattere), ma vedere se in qualche modo essa influisca anche sul carattere e sull'anima. Ciò risulterebbe chiaro se per mezzo della musica acquistassimo delle qualità inerenti al nostro carattere; orbene, che ciò avvenga è reso evidente dall'effetto di molte musiche, tra le quali, non ultime, i canti di Olimpo,[15] che per parere concorde rendono gli animi entusiastici; e l'entusiasmo è un affetto del carattere dell'anima. Inoltre ascoltando suoni imitativi si provano le emozioni rappresentate, anche se non sono eseguiti proprio i ritmi e le melodie.

Poiché la musica è di fatto una delle cose piacevoli, mentre la virtù concerne l'uso corretto di godimento, odio e amore, bisogna evidentemente imparare soprattutto a giudicare correttamente, a godere dei caratteri convenienti e delle belle azioni, e a contrarne l'abitudine. Ma ritmi e melodie possono raffigurare con un alto grado di somiglianza al modello naturale ira e mansuetudine, ma anche coraggio e temperanza e tutti i loro contrari, e in genere tutti gli altri tratti del carattere (i fatti dimostrano che noi mutiamo il nostro stato d'animo ascoltando la musica). E la tendenza ad addolorarci o a rallegrarci che proviamo dinanzi alle imitazioni è affine alla nostra reazione di fronte alla situazione reale: per esempio, se qualcuno si rallegra nel vedere l'immagine di qualcun altro per nessun altro motivo che per la forma di quell'immagine, necessariamente costui proverà ancora piacere nella visione

[15] Olimpo è un musico dalla personalità leggendaria, che intorno al 700 a.C. avrebbe introdotto elementi asiatici nella musica greca, promuovendo un uso sistematico del flauto e componendo canti da accompagnare con questo strumento, che così avrebbe acquistato un posto accanto alla cetra.

ἡδεῖαν εἶναι). συμβέβηκε δὲ τῶν αἰσθητῶν ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις μηδὲν ὑπάρχειν ὁμοίωμα τοῖς ἤθεσιν, οἷον ἐν τοῖς ἁπτοῖς καὶ τοῖς γευστοῖς, ἀλλ' ἐν τοῖς ὁρατοῖς ἠρέμα (σχήματα γὰρ ἔστι τοιαῦτα, ἀλλ' ἐπὶ μικρόν, καὶ ⟨οὐ⟩ πάντες τῆς τοιαύτης αἰσθήσεως κοινωνοῦσιν· ἔτι δὲ οὐκ ἔστι ταῦτα ὁμοιώματα τῶν ἠθῶν, ἀλλὰ σημεῖα μᾶλλον τὰ γιγνόμενα σχήματα καὶ χρώματα τῶν ἠθῶν, καὶ ταῦτ' ἐστὶν ἐπίσημα ἐν τοῖς πάθεσιν· οὐ μὴν ἀλλ' ὅσον διαφέρει καὶ περὶ τὴν τούτων θεωρίαν, δεῖ μὴ τὰ Παύσωνος θεωρεῖν τοὺς νέους, ἀλλὰ τὰ Πολυγνώτου κἂν εἴ τις ἄλλος τῶν γραφέων ἢ τῶν ἀγαλματοποιῶν ἐστιν ἠθικός), ἐν δὲ τοῖς μέλεσιν αὐτοῖς ἔστι μιμήματα τῶν ἠθῶν (καὶ τοῦτ' ἐστὶ φανερόν· εὐθὺς γὰρ ἡ τῶν ἁρμονιῶν διέστηκε φύσις, ὥστε ἀκούοντας ἄλλως διατίθεσθαι καὶ μὴ τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον πρὸς ἑκάστην αὐτῶν, ἀλλὰ πρὸς μὲν ἐνίας ὀδυρτικωτέρως
1340b καὶ συνεστηκότως μᾶλλον, οἷον πρὸς τὴν μιξολυδιστὶ καλουμένην, πρὸς δὲ τὰς μαλακωτέρως τὴν διάνοιαν, οἷον πρὸς τὰς ἀνειμένας, μέσως δὲ καὶ καθεστηκότως μάλιστα πρὸς ἑτέραν, οἷον δοκεῖ ποιεῖν ἡ δωριστὶ μόνη τῶν ἁρμονιῶν, ἐνθουσιαστικοὺς δ' ἡ φρυγιστί. ταῦτα γὰρ καλῶς λέγουσιν οἱ περὶ τὴν παιδείαν ταύτην πεφιλοσοφηκότες· λαμβάνουσι γὰρ τὰ μαρτύρια τῶν λόγων ἐξ αὐτῶν τῶν ἔργων). τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ τὰ περὶ τοὺς ῥυθμούς (οἱ μὲν γὰρ ἦθος ἔχουσι στασιμώτερον οἱ δὲ κινητικόν, καὶ τούτων οἱ μὲν φορτικωτέρας ἔχουσι τὰς κινήσεις οἱ δὲ ἐλευθεριωτέρας). ἐκ

[16] Polignoto, che appartiene all'inizio del V sec. a.C., e Pausone, sulle date del quale sappiamo poco, sono accostati anche nella *Poetica* (2, 1448a, 1 sgg.), dove Polignoto viene lodato perché dipinge figure migliori dei loro modelli, mentre Pausone viene rimproverato perché le sue immagini sono peggiori dei loro modelli. Questa è la ragione del consiglio che dà questo testo.

[17] Sulle armonie cfr. n. 9 del IV libro. Qui Aristotele offre un elenco ancora diverso delle armonie, per certi versi più affine al testo della *Repubblica* citato là, perché nomina l'armonia mixolidia, una varietà del-

della persona, di cui vede l'immagine. Ma gli oggetti degli altri sensi non hanno alcuna somiglianza con i caratteri come nel caso del gusto e del tatto; negli oggetti della vista questa proprietà c'è fino a un certo grado. Le figure hanno una possibilità raffigurativa dei caratteri solo limitata e non tutti posseggono la facoltà sensibile con cui si apprezzano. Inoltre esse non sono vere e proprie raffigurazioni dei caratteri ma, in quanto costituite di disegno e colori, che sono sintomi di emozioni, piuttosto segni di essi. Senonché dal momento che vi è differenza nel guardare queste o quelle immagini, bisogna che i giovani contemplino non i dipinti di Pausone, ma quelli di Polignoto[16] e di quei pittori o scultori che hanno un qualche significato morale.

Le melodie hanno invece in se stesse la possibilità di imitare i costumi. Questo è evidente. Infatti intanto la natura delle armonie è varia, sicché ascoltandole ci si dispone in modo diverso di fronte a ognuna di esse: di fronte ad alcune ci sentiamo presi da dolore e raccoglimento, come quando si tratta 1340b
dell'armonia chiamata mixolidia; altre più rilassate inducono pensieri morbidi; l'armonia dorica sembra invece l'unica che ispiri compostezza e moderazione, mentre dalla frigia deriva l'entusiasmo. Queste sono le conclusioni accettabili cui sono pervenuti coloro che si sono occupati di questo aspetto dell'educazione, facendo direttamente appello ai fatti per ottenere conferma delle loro teorie.[17] Queste considerazioni possono essere applicate anche ai ritmi, alcuni dei quali hanno un carattere più calmo, altri più movimentato e, tra questi ultimi, gli uni hanno movimenti più violenti, altri più nobili. Da

l'armonia lidia, accanto alla dorica e alla frigia. È vero che il contesto è diverso, perché qui Aristotele non costruisce un sistema teorico della musica, ma tratta degli effetti della musica sugli ascoltatori. È difficile fare ipotesi precise sui personaggi ai quali Aristotele si riferisce. Certamente Platone era interessato alla musica; e lo erano autori che appartenevano alla cerchia di Platone o Aristotele, come Eraclide Pontico e Aristosseno di Taranto. Chi aveva sostenuto l'influenza etica e pedagogica della musica era stato Damone, che la tradizione collocava nel circolo intellettuale intorno a Pericle.

μὲν οὖν τούτων φανερὸν ὅτι δύναται ποιόν τι τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος ἡ μουσικὴ παρασκευάζειν, εἰ δὲ τοῦτο δύναται ποιεῖν, δῆλον ὅτι προσακτέον καὶ παιδευτέον ἐν αὐτῇ τοὺς νέους. ἔστι δὲ ἁρμόττουσα πρὸς τὴν φύσιν τὴν τηλικαύτην ἡ διδασκαλία τῆς μουσικῆς· οἱ μὲν γὰρ νέοι διὰ τὴν ἡλικίαν ἀνήδυντον οὐθὲν ὑπομένουσιν ἑκόντες, ἡ δὲ μουσικὴ φύσει τῶν ἡδυσμάτων ἐστίν. καί τις ἔοικε συγγένεια ταῖς ἁρμονίαις καὶ τοῖς ῥυθμοῖς εἶναι· διὸ πολλοί φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχήν, οἱ δ᾽ ἔχειν ἁρμονίαν.

Πότερον δὲ δεῖ μανθάνειν αὐτοὺς ᾄδοντάς τε καὶ χει- 6
ρουργοῦντας ἢ μή, καθάπερ ἠπορήθη πρότερον, νῦν λεκτέον οὐκ ἄδηλον δὴ ὅτι πολλὴν ἔχει διαφορὰν πρὸς τὸ γίγνεσθαι ποιούς τινας, ἐάν τις αὐτὸς κοινωνῇ τῶν ἔργων· ἓν γάρ τι τῶν ἀδυνάτων ἢ χαλεπῶν ἐστι μὴ κοινωνήσαντας τῶν ἔργων κριτὰς γενέσθαι σπουδαίους. ἅμα δὲ καὶ δεῖ τοὺς παῖδας ἔχειν τινὰ διατριβήν, καὶ τὴν Ἀρχύτου πλαταγὴν οἴεσθαι γενέσθαι καλῶς, ἣν διδόασι τοῖς παιδίοις, ὅπως χρώμενοι ταύτῃ μηδὲν καταγνύωσι τῶν κατὰ τὴν οἰκίαν· οὐ γὰρ δύναται τὸ νέον ἡσυχάζειν. αὕτη μὲν οὖν ἐστι τοῖς νηπίοις ἁρμόττουσα τῶν παιδίων, ἡ δὲ παιδεία πλαταγὴ τοῖς μείζοσι τῶν νέων. ὅτι μὲν οὖν παιδευτέον τὴν μουσικὴν οὕτως ὥστε καὶ κοινωνεῖν τῶν ἔργων, φανερὸν ἐκ τῶν τοιούτων· τὸ δὲ πρέπον καὶ τὸ μὴ πρέπον ταῖς ἡλικίαις οὐ χαλεπὸν διορίσαι, καὶ λῦσαι πρὸς τοὺς φάσκοντας βάναυσον εἶναι τὴν ἐπιμέλειαν. πρῶτον μὲν γάρ, ἐπεὶ τοῦ κρίνειν χάριν μετέχειν δεῖ τῶν ἔργων, διὰ τοῦτο χρὴ νέους μὲν ὄντας χρῆσθαι τοῖς ἔργοις, πρεσβυτέρους δὲ γενομένους τῶν

[18] La connessione dell'anima con l'armonia è tesi che di solito viene attribuita ai Pitagorici. Essa è esposta nel *Fedone* (85e sgg.) di Platone, che non la attribuisce però ai Pitagorici, ma la fa illustrare da Simmia. Confutando questa tesi Platone suppone che l'armonia possa essere una

quanto si è detto è evidente che la musica può mutare il carattere dell'anima; e se ha questa possibilità, è chiaro che in essa debbono essere esercitati ed educati i giovani. Del resto il suo insegnamento è adatto alle tendenze di persone in giovane età che di propria volontà non sopportano nulla che non sia accompagnato da qualche piacere, e la musica è per sua natura una delle cose più piacevoli. E tuttavia si direbbe che c'è anche una qualche affinità tra le armonie e i ritmi e l'anima: ragion per cui molti sapienti dicono gli uni che l'anima è armonia, gli altri che l'anima ha armonia.[18]

6. Ora bisogna affrontare una questione già trattata prima:[19] se i giovani debbano essi stessi apprendere a cantare e a suonare o no. Non c'è dubbio che per acquistare una qualificazione abbia molta importanza il praticare direttamente le operazioni relative, perché è cosa ben difficile se non impossibile diventare buoni giudici di attività che non si sanno eseguire. D'altra parte ai fanciulli bisogna pure offrire una qualche occupazione e a questo proposito va ritenuta ottima escogitazione il sonaglio di Archita, che si dà ai bambini, perché usandolo non rompano gli altri oggetti di casa: infatti la loro tenera età li rende inquieti. Quel sonaglio è adatto all'infanzia, ma l'educazione è il sonaglio dei ragazzi più adulti. Dalle considerazioni che abbiamo svolto risulta perciò in modo evidente che la musica deve essere insegnata in modo che la si sappia anche eseguire.

Quanto poi alla distinzione tra ciò che conviene e ciò che non conviene all'età degli educandi non è difficile stabilirla e confutare le obiezioni di quelli che sostengono essere la musica un'occupazione volgare. Innanzitutto, poiché per giudicare si deve aver pratica, per questo, quando sono giovani devono praticare l'arte e astenersene quando saranno diventati

proprietà dell'anima (*Fedone* 93a sgg.). Aristotele riespone questa dottrina (*De anima* I, 4, 407b, 27 sgg.), presentandola come un oggetto corrente di discussione.

[19] 5, 1339a, 33 sgg.

μὲν ἔργων ἀφεῖσθαι, δύνασθαι δὲ τὰ καλὰ κρίνειν καὶ χαίρειν ὀρθῶς διὰ τὴν μάθησιν τὴν γενομένην ἐν τῇ νεότητι· περὶ δὲ τῆς ἐπιτιμήσεως ἥν τινες ἐπιτιμῶσιν ὡς ποιούσης τῆς μουσικῆς βαναύσους, οὐ χαλεπὸν λῦσαι σκεψαμένους μέχρι τε πόσου τῶν ἔργων κοινωνητέον τοῖς πρὸς ἀρετὴν 1341a παιδευομένοις πολιτικήν, καὶ ποίων μελῶν καὶ ποίων ῥυθμῶν κοινωνητέον, ἔτι δὲ ἐν ποίοις ὀργάνοις τὴν μάθησιν ποιητέον, καὶ γὰρ τοῦτο διαφέρειν εἰκός. ἐν τούτοις γὰρ ἡ λύσις ἐστὶ τῆς ἐπιτιμήσεως· οὐδὲν γὰρ κωλύει τρόπους τινὰς τῆς μουσικῆς ἀπεργάζεσθαι τὸ λεχθέν. φανερὸν τοίνυν ὅτι δεῖ τὴν μάθησιν αὐτῆς μήτε ἐμποδίζειν πρὸς τὰς ὕστερον πράξεις, μήτε τὸ σῶμα ποιεῖν βάναυσον καὶ ἄχρηστον πρὸς τὰς πολεμικὰς καὶ πολιτικὰς ἀσκήσεις, πρὸς μὲν τὰς μαθήσεις ἤδη, πρὸς δὲ τὰς χρήσεις ὕστερον.

συμβαίνοι δ' ἂν περὶ τὴν μάθησιν, εἰ μήτε τὰ πρὸς τοὺς ἀγῶνας τοὺς τεχνικοὺς συντείνοντα διαπονοῖεν, μήτε τὰ θαυμάσια καὶ περιττὰ τῶν ἔργων, ἃ νῦν ἐλήλυθεν εἰς τοὺς ἀγῶνας ἐκ δὲ τῶν ἀγώνων εἰς τὴν παιδείαν, ἀλλὰ τὰ ⟨μὴ⟩ τοιαῦτα μέχρι περ ἂν δύνωνται χαίρειν τοῖς καλοῖς μέλεσι καὶ ῥυθμοῖς, καὶ μὴ μόνον τῷ κοινῷ τῆς μουσικῆς, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ἔνια ζῴων, ἔτι δὲ καὶ πλῆθος ἀνδραπόδων καὶ παιδίων. δῆλον δὲ ἐκ τούτων καὶ ποίοις ὀργάνοις χρηστέον. οὔτε γὰρ αὐλοὺς εἰς παιδείαν ἀκτέον οὔτ' ἄλλο τι τεχνικὸν ὄργανον, οἷον κιθάραν κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον ἔστιν, ἀλλ' ὅσα ποιήσει τούτων ἀκροατὰς ἀγαθοὺς ἢ τῆς μουσικῆς παιδείας ἢ τῆς ἄλλης· ἔτι δὲ οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικὸν ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν, ὥστε πρὸς τοὺς τοιούτους αὐτῷ καιροὺς χρηστέον ἐν οἷς ἡ θεωρία κάθαρσιν μᾶλλον δύναται ἢ μάθησιν. προσθῶμεν δὲ ὅτι συμβέβηκεν ἐναντίον αὐτῷ πρὸς παιδείαν καὶ τὸ κωλύειν τῷ λόγῳ χρῆσθαι τὴν αὔλησιν. διὸ καλῶς ἀπεδοκίμασαν οἱ πρότερον αὐτοῦ τὴν χρῆσιν ἐκ

più anziani, sapendo ormai giudicare le musiche belle e potendo goderne rettamente in base alle conoscenze acquisite in gioventù. Quanto al rimprovero che alcuni rivolgono alla musica, che trasformerebbe i suoi cultori in manovali, non è difficile confutarlo, facendo osservare fino a qual punto devono effettivamente praticare l'arte coloro che sono educati alla virtù politica e quali melodie e quali ritmi si debbano appren- 1341a dere e con quali strumenti; che verosimilmente sono tutte cose di una certa importanza. Con queste precisazioni si elimina quell'obiezione; il che però non vuol dire che alcuni modi della musica non producano proprio quel che dicono i critici. Risulta pertanto evidente che il suo apprendimento non deve riuscire di ostacolo alle ulteriori attività, né fare del corpo un puro strumento meccanico, rendendolo inadatto alle occupazioni guerresche o a quelle politiche, al loro studio e alla loro pratica. Si potrebbe ottenere una buona istruzione se si evitasse di sottoporre i giovani alle fatiche che richiede la preparazione per le gare professionali o non si pretendesse di insegnare i virtuosismi tecnici che ora hanno preso voga negli agoni e che stanno passando nel campo dell'educazione: basta infatti impratichirsi, in esercizi diversi da questi, solo per quel tanto che contribuisce al godimento di bei canti e bei ritmi, e solleva oltre quella possibilità di apprezzamento della musica che è comune ad alcuni animali e alla massa degli schiavi e dei fanciulli.

Da queste chiarificazioni risulta di quali strumenti dobbiamo servirci. Nell'educazione non si deve usare il flauto o qualche altro strumento che richieda una competenza specifica, come la cetra o altri del genere, ma quegli strumenti che rendano migliori gli uditori sia nel campo della cultura musicale sia negli altri campi. Inoltre il flauto non è morale, ma piuttosto orgiastico, tanto che lo si deve usare in quelle occasioni in cui lo spettacolo produce catarsi più che apprendimento. A questo si aggiunga che contro l'uso del flauto quale strumento pedagogico milita il fatto che esso impedisce di usare la parola. Perciò a ragione gli antichi ne vietarono l'uso

τῶν νέων καὶ τῶν ἐλευθέρων, καίπερ χρησάμενοι τὸ πρῶτον αὐτῷ. σχολαστικώτεροι γὰρ γιγνόμενοι διὰ τὰς εὐπορίας καὶ μεγαλοψυχότεροι πρὸς τὴν ἀρετήν, ἔτι τε ⟨καὶ⟩ πρότερον καὶ μετὰ τὰ Μηδικὰ φρονηματισθέντες ἐκ τῶν ἔργων, πάσης ἥπτοντο μαθήσεως, οὐδὲν διακρίνοντες ἀλλ' ἐπιζητοῦντες. διὸ καὶ τὴν αὐλητικὴν ἤγαγον πρὸς τὰς μαθήσεις. καὶ γὰρ ἐν Λακεδαίμονί τις χορηγὸς αὐτὸς ηὔλησε τῷ χορῷ, καὶ περὶ Ἀθήνας οὕτως ἐπεχωρίασεν ὥστε σχεδὸν οἱ πολλοὶ τῶν ἐλευθέρων μετεῖχον αὐτῆς· δῆλον δὲ ἐκ τοῦ πίνακος ὃν ἀνέθηκε Θράσιππος Ἐκφαντίδῃ χορηγήσας. ὕστερον δ' ἀπεδοκιμάσθη διὰ τῆς πείρας αὐτῆς, βέλτιον δυναμένων κρίνειν τὸ πρὸς ἀρετὴν καὶ τὸ μὴ πρὸς ἀρετὴν συντεῖνον· ὁμοίως δὲ καὶ πολλὰ τῶν ὀργάνων τῶν ἀρχαίων, οἷον πηκτίδες καὶ βάρβιτοι καὶ τὰ πρὸς ἡδονὴν συντείνοντα τοῖς ἀκούουσι τῶν χρωμένων, ἑπτάγωνα καὶ τρίγωνα καὶ
1341b σαμβῦκαι, καὶ πάντα τὰ δεόμενα χειρουργικῆς ἐπιστήμης. εὐλόγως δ' ἔχει καὶ τὸ περὶ τῶν αὐλῶν ὑπὸ τῶν ἀρχαίων μεμυθολογημένον. φασὶ γὰρ δὴ τὴν Ἀθηνᾶν εὑροῦσαν ἀποβαλεῖν τοὺς αὐλούς. οὐ κακῶς μὲν οὖν ἔχει φάναι καὶ διὰ τὴν ἀσχημοσύνην τοῦ προσώπου τοῦτο ποιῆσαι δυσχεράνασαν τὴν θεόν· οὐ μὴν ἀλλὰ μᾶλλον εἰκὸς ὅτι πρὸς τὴν διάνοιαν οὐθέν ἐστιν ἡ παιδεία τῆς αὐλήσεως, τῇ δὲ Ἀθηνᾷ τὴν ἐπιστήμην περιτίθεμεν καὶ τὴν τέχνην. ἐπεὶ δὲ τῶν τε ὀργάνων καὶ τῆς ἐργασίας ἀποδοκιμάζομεν τὴν τεχνικὴν παιδείαν (τεχνικὴν δὲ τίθεμεν τὴν πρὸς τοὺς ἀγῶνας· ἐν ταύτῃ γὰρ ὁ πράττων οὐ τῆς αὐτοῦ μεταχειρίζεται χάριν ἀρετῆς, ἀλλὰ τῆς τῶν ἀκουόντων ἡδονῆς, καὶ ταύτης φορτικῆς,

[20] Trasippo doveva essere un corego, cioè un cittadino che aveva allestito uno spettacolo per il poeta comico Ecfantide. Questi aveva vinto la gara, e Trasippo aveva dedicato un quadro, probabilmente a Dioniso, dal quale doveva apparire che corego e suonatore di flauto erano la stessa persona. In generale il corego, cioè il cittadino incaricato di allestire e finanziare lo spettacolo, assoldava il flautista, che era di condizione sociale umile.

[21] Si tratta di strumenti a corda, diversi dalla cetra classica.

ai giovani e agli uomini liberi, sebbene nei tempi precedenti esso fosse in voga. Ma divenuti i Greci più facili all'ozio, per l'accrescersi delle ricchezze, e più grandiosi nella pratica delle virtù, inorgoglitisi delle proprie imprese, sia prima sia dopo le guerre persiane, cercarono di impadronirsi di ogni tipo di sapere, senza trascurare nulla, ma esplicando zelo in ogni campo. Perciò introdussero nell'istruzione anche l'auletica. Infatti a Sparta un corego suonò egli stesso il flauto per il coro, e ad Atene questo strumento prese tal diffusione che la maggior parte dei liberi, si può dire, si diede a suonarlo, come appare dal quadro dedicato da Trasippo che aveva allestito, come corego, uno spettacolo per Ecfantide.[20] In seguito però questi usi vennero banditi, per l'esperienza che si era fatta, perché si poté meglio distinguere ciò che conduce e ciò che non conduce alla virtù; e insieme con il flauto furono banditi molti altri strumenti antichi, quali pettidi, barbiti e tutti quelli che risvegliano gli stimoli del piacere negli uditori, ettagoni, triangoli, sambici e tutti quelli che richiedono molta 1341b
perizia manuale.[21] Torna a proposito qui ciò che l'antico mito narra del flauto: si dice infatti che Atena, dopo averlo trovato, lo scagliò lontano da sé. Forse non è neppure sbagliato dire che fece questo gesto indispettita perché il suonarlo le deformava il volto;[22] cionondimeno la cosa più naturale è che lo studio del flauto non giova affatto alla mente, mentre ad Atena noi attribuiamo la scienza e l'arte. Rifiutiamo l'istruzione professionale nella conoscenza degli strumenti e nel loro uso, intendendo per istruzione professionale quella che ha di mira la preparazione per gli agoni. Chi pratica l'arte in questo senso non tratta la musica come un mezzo per realizzare la virtù, ma mira al piacere degli uditori, e al piacere vol-

[22] Una versione dell'antico mito narrava che Atena, dopo aver inventato il flauto, lo gettò via accorgendosi di diventare brutta gonfiando le gote per suonarlo. Il satiro frigio Marsia lo raccolse e con esso osò sfidare Apollo. Probabilmente nell'Atene del V sec., con l'affermazione della musica flautistica accanto a quella citaredica, si diffuse il mito cui si riferisce il testo.

διόπερ οὐ τῶν ἐλευθέρων κρίνομεν εἶναι τὴν ἐργασίαν, ἀλλὰ θητικωτέραν· καὶ βαναύσους δὴ συμβαίνει γίγνεσθαι· πονηρὸς γὰρ ὁ σκοπὸς πρὸς ὃν ποιοῦνται τὸ τέλος· ὁ γὰρ θεατὴς φορτικὸς ὢν μεταβάλλειν εἴωθε τὴν μουσικήν, ὥστε καὶ τοὺς τεχνίτας τοὺς πρὸς αὐτὸν μελετῶντας αὐτούς τε ποιούς τινας ποιεῖ καὶ τὰ σώματα διὰ τὰς κινήσεις), σκεπτέον ἔτι περί τε τὰς ἁρμονίας καὶ τοὺς ῥυθμούς, 7
καὶ πρὸς παιδείαν πότερον πάσαις χρηστέον ταῖς ἁρμονίαις καὶ πᾶσι τοῖς ῥυθμοῖς ἢ διαιρετέον, ἔπειτα τοῖς πρὸς παιδείαν διαπονοῦσι πότερον τὸν αὐτὸν διορισμὸν θήσομεν ἢ [τρίτον] δεῖ τινα ἕτερον. ἐπεὶ δὴ τὴν μὲν μουσικὴν ὁρῶμεν διὰ μελοποιίας καὶ ῥυθμῶν οὖσαν, τούτων δ' ἑκάτερον οὐ δεῖ λεληθέναι τίνα δύναμιν ἔχει πρὸς παιδείαν, καὶ πότερον προαιρετέον μᾶλλον τὴν εὐμελῆ μουσικὴν ἢ τὴν εὔρυθμον. νομίσαντες οὖν πολλὰ καλῶς λέγειν περὶ τούτων τῶν τε νῦν μουσικῶν ἐνίους καὶ τῶν ἐκ φιλοσοφίας ὅσοι τυγχάνουσιν ἐμπείρως ἔχοντες τῆς περὶ τὴν μουσικὴν παιδείας, τὴν μὲν καθ' ἕκαστον ἀκριβολογίαν ἀποδώσομεν ζητεῖν τοῖς βουλομένοις παρ' ἐκείνων, νῦν δὲ νομικῶς διέλωμεν, τοὺς τύπους μόνον εἰπόντες περὶ αὐτῶν.

ἐπεὶ δὲ τὴν διαίρεσιν ἀποδεχόμεθα τῶν μελῶν ὡς διαιροῦσί τινες τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ, τὰ μὲν ἠθικὰ τὰ δὲ πρακτικὰ τὰ δ' ἐνθουσιαστικὰ τιθέντες, καὶ τῶν ἁρμονιῶν τὴν φύσιν ⟨τὴν⟩ πρὸς ἕκαστα τούτων οἰκείαν, ἄλλην πρὸς ἄλλο μέλος, τιθέασι, φαμὲν δ' οὐ μιᾶς ἕνεκεν ὠφελείας τῇ μουσικῇ χρῆσθαι δεῖν ἀλλὰ καὶ πλειόνων χάριν (καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως—τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν, νῦν μὲν ἁπλῶς, πάλιν δ' ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον—τρίτον δὲ πρὸς διαγωγὴν

[23] Il quadro al quale si riferisce Aristotele quando parla della teoria musicale, della funzione pedagogica della musica e delle dottrine filosofiche in proposito non è noto nei particolari. Sappiamo che la musica greca aveva registrato molte innovazioni, le quali avevano prodotto anche complesse elaborazioni teoriche e interpretazioni filosofiche, certamente almeno da parte di Platone (cfr. sopra n. 17).

gare. Per questo riteniamo che la prestazione musicale sia non degna di un uomo libero e più adatta a chi lo fa per la retribuzione. Quindi quelli che esercitano la musica con questi intenti diventano dei mestieranti, perché il fine che perseguono è uno scopo deteriore. Infatti lo spettatore volgare di solito fa peggiorare la musica, e perciò i musicisti, che di lui tengono conto, diventano anch'essi peggiori e rovinano il loro corpo con movimenti scomposti.

7. La nostra indagine deve vertere ora sulle armonie e sui ritmi, per decidere se nell'educazione ci si deve servire di tutte le armonie e i ritmi, oppure distinguere, e distinguere come fanno coloro che praticano la musica a scopi pedagogici, oppure in un qualche altro modo. Poiché vediamo che la musica consiste di canto e di ritmo, non deve fuggire quale funzione educativa abbia ciascuna di queste componenti e se bisogna scegliere una musica basata sul canto o piuttosto una basata sul ritmo. Pensiamo che molte buone considerazioni su questo argomento sono fatte da alcuni musici del nostro tempo e dai filosofi che sono esperti di educazione musicale, sicché ad essi rimandiamo chi vorrà approfondire l'argomento in particolare, limitandoci ora a tracciare alcune distinzioni di tipo legislativo a carattere puramente generale.

Noi accettiamo la distinzione, fatta da alcuni filosofi,[23] tra melodie aventi un contenuto morale, quelle stimolanti all'azione e quelle suscitatrici di entusiasmo; e anche l'aggiunta che le armonie hanno una natura propria per ciascuna melodia, diversa una dall'altra. Noi però diciamo che la musica va praticata non per un unico tipo di beneficio, ma per usi molteplici, poiché può servire per l'educazione, per procurare la catarsi (che cosa intendiamo per catarsi, ora lo accenniamo in generale ma lo diremo più chiaramente trattando di poetica)[24]

[24] Aristotele nella *Poetica* (6, 1449b, 27-28) parla della catarsi, ma molto brevemente. Noi però non possediamo tutta la *Poetica*, e può darsi che nella parte perduta dell'opera ci fosse una trattazione più ampia. Quanto alla *Politica* Aristotele tratta subito qui di seguito dell'effetto *purificatore* e *risanatore* della musica nei confronti delle emozioni violente.

πρὸς ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν), 1342a φανερὸν ὅτι χρηστέον μὲν πάσαις ταῖς ἁρμονίαις, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον πάσαις χρηστέον, ἀλλὰ πρὸς μὲν τὴν παιδείαν ταῖς ἠθικωτάταις, πρὸς δὲ ἀκρόασιν ἑτέρων χειρουργούντων καὶ ταῖς πρακτικαῖς καὶ ταῖς ἐνθουσιαστικαῖς. ὃ γὰρ περὶ ἐνίας συμβαίνει πάθος ψυχὰς ἰσχυρῶς, τοῦτο ἐν πάσαις ὑπάρχει, τῷ δὲ ἧττον διαφέρει καὶ τῷ μᾶλλον, οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι δ' ἐνθουσιασμός· καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατοκώχιμοί τινές εἰσιν, ἐκ τῶν δ' ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως· ταὐτὸ δὴ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὅλως παθητικούς, τοὺς δ' ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἑκάστῳ, καὶ πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μέλη τὰ πρακτικὰ παρέχει χαρὰν ἀβλαβῆ τοῖς ἀνθρώποις· διὸ ταῖς μὲν τοιαύταις ἁρμονίαις καὶ τοῖς τοιούτοις μέλεσιν ἐατέον ⟨χρῆσθαι⟩ τοὺς τὴν θεατρικὴν μουσικὴν μεταχειριζομένους ἀγωνιστάς· ἐπεὶ δ' ὁ θεατὴς διττός, ὁ μὲν ἐλεύθερος καὶ πεπαιδευμένος, ὁ δὲ φορτικὸς ἐκ βαναύσων καὶ θητῶν καὶ ἄλλων τοιούτων συγκείμενος, ἀποδοτέον ἀγῶνας καὶ θεωρίας καὶ τοῖς τοιούτοις πρὸς ἀνάπαυσιν· εἰσὶ δὲ ὥσπερ αὐτῶν αἱ ψυχαὶ παρεστραμμέναι τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως—οὕτω καὶ τῶν ἁρμονιῶν παρεκβάσεις εἰσὶ καὶ τῶν μελῶν τὰ σύντονα καὶ παρακεχρωσμένα, ποιεῖ δὲ τὴν ἡδονὴν ἑκάστοις τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον, διόπερ ἀποδοτέον ἐξουσίαν τοῖς ἀγωνιζομένοις πρὸς τὸν θεατὴν τὸν τοιοῦτον τοιούτῳ τινὶ χρῆσθαι τῷ γένει τῆς μουσικῆς. πρὸς δὲ παιδείαν, ὥσπερ εἴρηται, τοῖς ἠθικοῖς τῶν μελῶν χρηστέον καὶ ταῖς ἁρμονίαις ταῖς τοιαύταις. τοιαύτη

e in terzo luogo per la ricreazione, il sollievo e il riposo dallo sforzo. Perciò evidentemente risulta che bisogna far uso di 1342a
tutte le armonie, ma non di tutte allo stesso modo, impiegando per l'educazione quelle che hanno un maggiore contenuto morale, per l'ascolto di musiche eseguite da altri, sia quelle che incitano all'azione sia quelle che suscitano entusiasmo. E queste emozioni come pietà, paura e anche entusiasmo, che in alcuni hanno una forte risonanza, si manifestano però in tutti, sebbene in alcuni di più e in altri di meno. E infatti vediamo che quando alcuni, che sono esposti all'entusiasmo, odono canti sacri che trascinano l'anima, allora si calmano come se fossero nelle condizioni di chi è stato risanato o purificato. La stessa cosa vale necessariamente anche per quelli che provano pietà, paura e in genere tutte le emozioni di cui abbiamo parlato; ma anche per gli altri, nella misura in cui hanno queste emozioni. E tutti possono procurarsi una purificazione e un piacevole alleggerimento. Analogamente anche le melodie particolarmente adatte a produrre purificazione danno agli uomini una innocente gioia. Perciò bisogna lasciare che le armonie e i canti di cui abbiamo parlato finora siano usati da quelli che gareggiano con musiche da teatro. Poiché gli spettatori sono di due tipi, gli uni liberi ed educati, gli altri volgari, appartenenti al ceto degli operai, dei manovali e simili, bisogna preparare gare e spettacoli che possano servire anche al loro riposo. La loro anima si è allontanata dalla condizione naturale, così come esistono anche armonie e canti che, alti e pieni di colore, costituiscono delle degenerazioni. Ma ciascuno prova piacere secondo la sua natura: perciò bisogna concedere a coloro che gareggiano di fronte a uno spettatore di questo genere di usare una musica di questo tipo.

Quanto all'educazione, come si è detto prima,[25] bisogna usare canti e armonie aventi un contenuto etico. Tra le armonie, e lo si è già detto,[26] tale requisito è posseduto da quella

[25] 1342a, 2 sgg.
[26] 5, 1340b, 3.

δ' ἡ δωριστί, καθάπερ εἴπομεν πρότερον· δέχεσθαι δὲ δεῖ κἄν τινα ἄλλην ἡμῖν δοκιμάζωσιν οἱ κοινωνοὶ τῆς ἐν φιλοσοφίᾳ διατριβῆς καὶ τῆς περὶ τὴν μουσικὴν παιδείας. ὁ δ' ἐν τῇ Πολιτείᾳ Σωκράτης οὐ καλῶς τὴν φρυγιστὶ μόνην καταλείπει μετὰ τῆς δωριστί, καὶ ταῦτα ἀποδοκιμάσας
1342b τῶν ὀργάνων τὸν αὐλόν. ἔχει γὰρ τὴν αὐτὴν δύναμιν ἡ φρυγιστὶ τῶν ἁρμονιῶν ἥνπερ αὐλὸς ἐν τοῖς ὀργάνοις· ἄμφω γὰρ ὀργιαστικὰ καὶ παθητικά· [δηλοῖ δ' ἡ ποίησις]. πᾶσα γὰρ βακχεία καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη κίνησις μάλιστα τῶν ὀργάνων ἐστὶν ἐν τοῖς αὐλοῖς, τῶν δ' ἁρμονιῶν ἐν τοῖς φρυγιστὶ μέλεσι λαμβάνει ταῦτα τὸ πρέπον.
6a ⟨δηλοῖ δ' ἡ ποίησις,⟩
οἷον ὁ διθύραμβος ὁμολογουμένως εἶναι δοκεῖ Φρύγιον. καὶ τούτου πολλὰ παραδείγματα λέγουσιν οἱ περὶ τὴν σύνεσιν ταύτην, ἄλλα τε καὶ ὅτι Φιλόξενος ἐγχειρήσας ἐν τῇ δωριστὶ ποιῆσαι [διθύραμβον] τοὺς Μυσοὺς οὐχ οἷός τ' ἦν, ἀλλ' ὑπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς ἐξέπεσεν εἰς τὴν φρυγιστὶ τὴν προσήκουσαν ἁρμονίαν πάλιν. περὶ δὲ τῆς δωριστὶ πάντες ὁμολογοῦσιν ὡς στασιμωτάτης οὔσης καὶ μάλιστα ἦθος ἐχούσης ἀνδρεῖον. ἔτι δὲ ἐπεὶ τὸ μέσον μὲν τῶν ὑπερβολῶν ἐπαινοῦμεν καὶ χρῆναι διώκειν φαμέν, ἡ δὲ δωριστὶ ταύτην ἔχει τὴν φύσιν πρὸς τὰς ἄλλας ἁρμονίας, φανερὸν ὅτι τὰ Δώρια
17 μέλη πρέπει παιδεύεσθαι μᾶλλον τοῖς νεωτέροις.
17 εἰσὶ δὲ δύο σκοποί, τό τε δυνατὸν καὶ τὸ πρέπον· καὶ γὰρ τὰ δυνατὰ δεῖ μεταχειρίζεσθαι μᾶλλον καὶ τὰ πρέποντα ἑκάστους. ἔστι δὲ καὶ ταῦτα ὡρισμένα ταῖς ἡλικίαις, οἷον τοῖς ἀπειρηκόσι διὰ χρόνον οὐ ῥᾴδιον ᾄδειν τὰς συντόνους ἁρμονίας, ἀλλὰ τὰς ἀνειμένας ἡ φύσις ὑποβάλλει τοῖς τηλικούτοις. διὸ καλῶς ἐπιτιμῶσι καὶ τοῦτο Σωκράτει τῶν περὶ τὴν μουσικήν τινες, ὅτι τὰς ἀνειμένας ἁρμονίας ἀποδοκι-

[27] Cfr. sopra n. 17.

[28] Platone, *Repubblica* III, 399a sgg.

[29] “Ditirambo” è parola di origine non greca, con la quale si indicava una forma di lirica corale, connessa al culto di Dioniso, giunta probabilmente in Grecia dall’oriente insieme con il culto di quel dio. Nell’Atene

dorica;[27] tuttavia bisogna accettarne anche altre che siano state approvate da chi pratica la filosofia e l'educazione musicale. Però non ha ragione Socrate quando nella *Repubblica*[28] ammette, accanto all'armonia dorica, solo quella frigia, pur avendo bandito l'uso del flauto, ché la frigia tra le armonie 1342b
esercita la stessa azione che il flauto tra gli strumenti, in quanto entrambi sono orgiastici e suscitatori di forti emozioni. Tutta la poesia bacchica e in genere quella che provoca agitazione si serve soprattutto, tra gli strumenti, dei flauti e tra le armonie sceglie ciò che ad essa conviene da quelle frigie; e la poesia lo mostra, per esempio concordemente si ammette che il ditirambo[29] è di origine frigia. Molti esempi del genere offrono quelli che si intendono di queste cose: tra gli altri il caso di Filosseno che, avendo tentato di comporre un ditirambo intitolato *I Misii* in armonia dorica, non vi riuscì, ma dalla natura stessa dell'argomento fu rinviato all'armonia frigia come a quella che più si adattava.[30] Quanto all'armonia dorica, tutti sono d'accordo nel riconoscere che essa è la più grave e la più adatta a formare un carattere virile. Inoltre, poiché esaltiamo il medio tra due eccessi e affermiamo che a esso dobbiamo tendere e poiché l'armonia dorica è in queste condizioni rispetto alle altre, è evidente che ai giovani bisogna insegnare preferibilmente i canti dorici. Due sono gli scopi che ci si deve prefiggere: il possibile e il conveniente; e infatti ciascuno deve tentare preferibilmente le cose possibili e le convenienti. Ma queste cose si specificano in rapporto all'età, sicché, per esempio, ai vecchi indeboliti dagli anni non è facile cantare armonie acute, e la natura stessa suggerisce loro quelle rilassate. Perciò è giusto il rimprovero che alcuni musici rivolgono a Socrate, per aver bandito dall'educazione

dei Pisistratidi, che prestarono molte cure al culto di Dioniso, dal ditirambo nacque la tragedia. Ma il ditirambo continuò a svilupparsi in forme autonome. E proprio in questa forma di lirica corale dovette realizzarsi la rivoluzione musicale del V secolo, legata al nome di Melanippide, che conferì il primato alla musica rispetto al testo poetico.

[30] Filosseno era un poeta ditirambico vissuto tra il 435 e il 380.

μάσειεν εἰς τὴν παιδείαν, οὐ κατὰ τὴν τῆς μέθης δύναμιν, ὡς μεθυστικὰς λαμβάνων αὐτάς (βακχευτικὸν γὰρ ἥ γε μέθη ποιεῖ μᾶλλον), ἀλλ' ἀπειρηκυίας. ὥστε καὶ πρὸς τὴν ἐσομένην ἡλικίαν, τὴν τῶν πρεσβυτέρων, δεῖ καὶ τῶν τοιούτων ἁρμονιῶν ἅπτεσθαι καὶ τῶν μελῶν τῶν τοιούτων, ἔτι δ' εἴ τίς ἐστι τοιαύτη τῶν ἁρμονιῶν ἣ πρέπει τῇ τῶν παίδων ἡλικίᾳ διὰ τὸ δύνασθαι κόσμον τ' ἔχειν ἅμα καὶ παιδείαν, οἷον ἡ λυδιστὶ φαίνεται πεπονθέναι μάλιστα τῶν ἁρμονιῶν. δῆλον ⟨οὖν⟩ ὅτι τούτους ὅρους τρεῖς ποιητέον εἰς τὴν παιδείαν, τό τε μέσον καὶ τὸ δυνατὸν καὶ τὸ πρέπον.

le armonie rilassate,[31] considerandole inebrianti; ma Socrate non ha preso l'ebbrezza nel suo vero senso (perché l'ebbrezza rende più bacchici), mentre quelle armonie sono illanguidenti. Perciò proprio con l'occhio all'età futura, alla vecchiaia, dobbiamo apprendere le armonie e i canti rilassati e inoltre, se c'è, un'armonia adatta alla tenera età dei fanciulli, in quanto unisca bellezza a efficacia educativa, come sembra essere soprattutto l'armonia lidia tra tutte le armonie.[32] Perciò è chiaro che tre sono i termini di cui deve tenere conto l'educazione: il giusto mezzo, il possibile e il conveniente.

[31] Platone, *Repubblica* III, 398e.
[32] Sulle armonie cfr. sopra nn. 17 e 23 e la n. 9 del IV libro.

SOMMARIO

Finito di stampare nel febbraio 2008 presso
Puntoweb - via Variante di Cancelliera snc - Ariccia (RM)
Printed in Italy